

SANT'AGOSTINO CONFESSIONI

VOLUME I
LIBRI I-III

A CURA DI J. FONTAINE, M. CRISTIANI,
J. GUIRAU, L.F. PIZZOLATO,
M. SIMONETTI, P. SINISCALCO
TRADUZIONE DI G. CHIARINI



Jacques Fontaine, professore alla Sorbona, ha studiato Isidoro di Siviglia e la cultura classica nella Spagna visigotica, la *Vita Martini* di Sulpicio Severo, Lattanzio, Tertulliano, Ammiano Marcellino, Giuliano, Prudenzi, la poesia latina cristiana dal III al VI secolo, san Benedetto, l'arte spagnola preromanica. Per la Fondazione Valla ha scritto un lungo saggio introduttivo agli scritti di Giuliano Imperatore (*Alla Madre degli dei*, 1987).

Gioacchino Chiarini insegna letteratura latina all'Università di Siena; ha studiato l'*Odissea*, Plauto, Lessing. Per la Fondazione Valla ha tradotto le *Storie contro i pagani* di Orosio (1976) e la parte latina degli *Atti e Passioni dei Martiri* (1987).

Marta Cristiani insegna storia della filosofia medievale all'Università di Siena. Si è occupata di Agostino, Seneca, Macrobio, Giovanni Scoto (*Omelia sul Prologo di Giovanni*, «Scrittori greci e latini», 1987); dell'età carolingia, delle controversie eucaristiche nel nono secolo, di Guglielmo di Conches. José Guirau, professore di siriano all'*Augustinianum*, è uno dei migliori conoscitori di Agostino.

Luigi F. Pizzolato insegna letteratura cristiana antica presso l'Università Cattolica di Milano; ha studiato specialmente il quarto secolo, Ambrogio e Agostino, al quale ha dedicato due volumi e molti studi.

Manlio Simonetti insegna storia del Cristianesimo all'Università di Roma. Si occupa di storia del Cristianesimo antico e di storia dell'esegesi; ha studiato particolarmente l'Arianesimo, la Gnosi, Origene, l'agiografia. Ha curato, per la collana «Scrittori greci e latini», *La vita di Mosè* di Gregorio di Nissa (1984), i primi due volumi del *Cristo* (1990³ e 1986) e il *Commento ai Salmi* di sant'Agostino (1988).

Paolo Siniscalco insegna letteratura cristiana antica presso l'Università di Roma; ha studiato le maggiori figure della letteratura cristiana e i grandi problemi del Tardo Antico.

In sopracoperta:

Ottaviano Nelli,

Agostino insegna retorica a Cartagine

(affresco del XIV-XV sec.)

Gubbio, chiesa di Sant'Agostino

(fotografia di G. Gavirati)

Questo volume e i quattro successivi, che verranno pubblicati nei prossimi anni, costituiscono la prima, grande edizione commentata delle *Confessioni* di Agostino. Ad essa hanno collaborato i maggiori studiosi francesi e italiani della sua opera: Jacques Fontaine, che ha scritto l'introduzione generale; Patrice Cambronne, Goulven Madec, Jean Pépin, Aimé Solignac, che hanno scritto parte dei commenti; Manlio Simonetti, che ha curato il testo, l'apparato biblico, e commentato l'ultimo libro; Gioacchino Chiarini, autore della bellissima traduzione; mentre gli altri commenti sono stati affidati a Marta Cristiani, Luigi F. Pizzolato e Paolo Siniscalco; e José Guirau ha allestito la bibliografia generale.

Se l'Occidente deve una metà del suo cuore all'*Odissea*, certo l'altra metà è riempita da questo libro tessuto in parti eguali di luce e di tenebra. Quale libro immenso! Lode e celebrazione di Dio; storia di una vita, di un'anima, di due culture; sublime testo filosofico e metafisico; saggio sulla memoria, sul tempo, sulla Bibbia; e tutto questo materiale sparato è disposto nelle linee di un'architettura rigorosa e complessa come le chiese che, per dodici secoli, sorsero sulla base di una testimonianza così appassionata. Petrarca adorava le *Confessioni*, «questo libro gocciolante di lacrime». Come noi, ne amava la stupenda retorica: il gioco delle ripetizioni, dei ritornelli, dei parallelismi, delle opposizioni, l'inquietante stregoneria verbale, l'ansia dolcissima e drammatica delle interrogative, la mollezza a volte quasi estenuata – la quale suscitava, in lui che scriveva, e suscita in noi, che stiamo leggendo, lo stesso contagio e la stessa commozione.

SCRITTORI GRECI E LATINI

SANT'AGOSTINO
CONFESSIONI

Piano dell'opera

Volume I
INTRODUZIONE GENERALE
di Jacques Fontaine

Bibliografia generale di José Guirau

LIBRI I-III
Commento a cura di Marta Cristiani,
Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco

Volume II
LIBRI IV-VI
Commento a cura di Patrice Cambronne,
Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco

Volume III
LIBRI VII-IX
Commento a cura di Goulven Madec,
Luigi F. Pizzolato

Volume IV
LIBRI X-XI
Commento a cura di Marta Cristiani,
Aimé Solignac

Volume V
LIBRI XII-XIII
Commento a cura di Jean Pépin,
Manlio Simonetti

Indici

Testo criticamente riveduto e apparati scritturistici
a cura di Manlio Simonetti

Traduzione di Gioacchino Chiarini

SANT'AGOSTINO

CONFESSIONI

Volume I
(Libri I-III)

Introduzione generale
di Jacques Fontaine

Bibliografia generale
di José Guirau

Testo criticamente riveduto
e apparati scritturistici a cura di Manlio Simonetti

Traduzione
di Gioacchino Chiarini

Commento a cura di Marta Cristiani,
Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco

FONDAZIONE LORENZO VALLA
ARNOLDO MONDADORI EDITORE

Questo volume è stato pubblicato
con il contributo del
CREDIOP
Credito per le imprese e le opere pubbliche S.p.A.

ISBN 88-04-33059-7

Grafica di Vittorio Merico

© *Fondazione Lorenzo Valla 1992*
I edizione novembre 1992

INTRODUZIONE GENERALE

di Jacques Fontaine

Prologo

Il lettore del nostro secolo è tanto più sconcertato dalle *Confessioni* dal momento che le apre con una simpatia nutrita di illusioni molteplici. La discendenza dell'opera, ricca e diversa, può dargli l'impressione che gli basti risalire un certo filone delle letterature moderne per accostarsi con familiarità a un antenato comune di Jean-Jacques Rousseau, Alfred de Musset e André Gide; o anche, tra molti altri, di Michel de Montaigne, Ulric Guttinguer e Marcel Proust. Da questo punto di vista, è sufficiente il solo titolo dell'opera a risvegliare nel lettore echi ingannevoli. Non dimentico del dibattito tra Voltaire e Pascal sugli *Essais* di Montaigne, il lettore può accingersi a misurare con curiosità se anche chi scrisse le *Confessioni* meritasse già il giudizio di Pascal sullo «sciocco progetto, che egli ebbe di dipingersi», o la rettifica sarcastica di Voltaire, che lo riteneva da parte sua un «progetto affascinante». La memoria, intrisa di biografie e di autobiografie, può anche scoprire nella figura del vescovo d'Ipbona un antenato di Nathanael, ubbidiente all'ultimo precetto delle *Nourritures terrestres*: «creato da te... ah! il più insostituibile degli esseri». A meno che l'evocazione dell'adolescenza di Agostino non gli lasci sperare, sulle vicissitudini del giovane africano a Cartagine, dettagli piccanti come i ricordi del giovane Rousseau sulle sue avventure veneziane. Esistono infatti *Confessioni* e *Confessioni*. Qui non troveremo né confidenze scabrose, né l'apologia appassionata di un uomo di lettere assetato di giustificazioni, e neppure un'autobiografia intesa nel senso che i moderni (i quali del resto lo hanno inventato) danno al termine. Le *Confessioni* di Agostino sono prive di compiacimenti: sono lontane sia dal «culto di

sé stesso», sia da un progetto letterario gratuito. Anzi esse sono solo parzialmente «autobiografiche»: quanto basta perché un'esperienza vissuta e individuale fornisca precisa materia e precisa illustrazione a una lode pubblica di Dio che fu misericordioso nei confronti del peccatore Agostino.

Le ultime parole fanno comprendere che non si entra in queste *Confessioni* con la tranquillità con cui si affrontano le confidenze troppo umane di un memorialista o di un romanziere moderno. L'universo interiore di Agostino e le forme del suo discorso possono, a prima vista, sembrarci ugualmente sorprendenti, o addirittura estranei. Non solo per il sentimento di estraneità ispirato dal racconto di ogni esperienza mistica, nel senso che diamo ancora a questa parola pensando a Teresa d'Avila o a Giovanni della Croce. Ma l'estremismo concertato della sensibilità religiosa di Agostino e della sua espressione non ci disturba meno di quanto ci imbarazzi, in alcune pagine, l'agilità sottile della sua ragione alle prese con le contraddizioni più delicate dell'animo umano. Le risonanze filosofiche e bibliche, sapientemente accordate o contrastate, sono difficili da cogliere a prima vista per un lettore che abbia scarsa familiarità con il tardo platonismo e spesso una familiarità appena maggiore con il Nuovo e soprattutto con l'Antico Testamento. Anche se iniziato discretamente alla complessità di una simile cultura classica e cristiana, il lettore talvolta faticherà nel seguire i meandri del pensiero di Agostino: si pensi alle pagine dove, sotto il riflesso cangiante e volutamente disparato delle metafore e delle astrazioni, si tesse un linguaggio adeguato con attenzione a esprimere il proprio oggetto: in questo linguaggio le perifrasi e le riprese si seguono a stento, come in un discorso esoterico.

Non è però meno vero che, a questo proposito, noi non siamo più prevenuti, come lo erano i nostri predecessori, dall'ossessione del «genio luminoso». Di fronte a uno stile talvolta più barocco che classico, l'apertura del gusto moderno ci mette al riparo da molti pregiudizi anche recenti, scusabili in lettori del secolo scorso che non avevano ancora letto *À rebours*, né conosciuto i deliri verbali della poesia dopo Rimbaud. Nonostante qualche difficoltà formale, il lettore di buona volontà non può declinare l'invito al viaggio nell'universo interiore di Agostino. Se accetta di compierlo può constatare che, a prezzo di uno sforzo minimo di attenzione, «tutto lì parla all'anima, in segreto, la sua dolce

lingua natale». Anche per il lettore di oggi le *Confessioni* conservano fascino immediato: il calore umano, la freschezza dell'anima, le sfumature delicate e multiple di un sentimento religioso e poetico in accordo con quello del salmista, ma anche la convinzione, la passione dell'assoluto e la penetrazione metafisica, l'accanimento paziente nel comprendere le ambiguità umane, la rivendicazione incessante dei diritti della ragione e del libero arbitrio (anche di fronte a un Assoluto personale che precorre sempre le decisioni dell'uomo). Le *Confessioni* non smettono di testimoniare con foga quella che chiamiamo, dopo i filosofi del diciottesimo secolo, la «caccia alla felicità». Agostino si appassiona a ciò che noi chiamiamo la ricerca del senso: senso dell'esistenza umana, del male e della morte, della colpa, e dell'equilibrio perduto e ritrovato. Come noi, diffida dei sistemi, esercitando nei loro confronti una critica esigente; vive tragicamente la tentazione dello scetticismo disperato; e, anche quando pensa di aver trovato, continua con passione a cercare di comprendere le debolezze dell'uomo, i limiti della ragione e le oscurità del nostro destino. Non c'è bisogno che il lettore sia un credente per trovare nelle *Confessioni* quel «nutrimento di verità» che Agostino si dichiara capace di trarre dalla poesia classica, anche da quella più lontana dal cristianesimo. Quando anche non condivida le sue convinzioni religiose e filosofiche, il lettore di oggi non può non ammirare le qualità invidiabili di questa personalità così attraente: l'onestà intellettuale; il coraggio di continuare a cercare sempre; soprattutto, forse, il gusto di vivere nel fervore del cuore e dello spirito.

In questo senso cercheremo di indicare la via al lettore, prima che egli la percorra in compagnia di guide migliori. Esiste sulle *Confessioni*, tanto più su Agostino, una bibliografia sempre rigogliosa, più considerevole che sulle altre grandi opere dell'antichità classica. Eccellenti e recenti edizioni, soprattutto in francese e in italiano, possiedono introduzioni la cui ampiezza è pari al valore. *Actum ne agas*: ci guarderemo dal ripeterle. Cercheremo anche di non sciupare le note preparate in questi volumi da specialisti eminenti sui particolari del testo e dei suoi problemi. Bisogna innanzitutto che il lettore si impegni di buon grado e prenda coscienza delle affinità tra Agostino e un uomo d'oggi. Per soddisfare questa duplice esigenza, è opportuno fornirgli qualche chiave di lettura: anzi un grande specialista ha scritto di recente

che «per penetrare nelle *Confessioni* c'è bisogno di un mazzo di chiavi».

L'opera deve essere inserita nel cuore della tarda antichità, che domina senza astrarsene: in lingua latina, ne è la gemma più bella. Bisogna situarvela cronologicamente e logicamente nella storia di un impero minacciato, di una Chiesa ormai consolidata, di una carriera iniziata in modo brillante e bruscamente interrotta dal rovesciamento provocato dalla conversione, una carriera completata dall'accesso al sacerdozio e poi all'episcopato. Alla luce di questa congiuntura, sarà anche più agevole comprendere il titolo del libro, la genesi del progetto, la funzione e il posto che l'opera occupa nella splendida costellazione delle diverse opere scritte da Agostino prima di redigere le *Confessioni* e durante la loro redazione. Tra l'esperienza vissuta e la scrittura che la fa rivivere illuminandola, si interpongono non solo il prisma di una cultura immensa (classica, biblica, cristiana), ma anche dieci anni di una produzione letteraria densa e variegata. Nel corso di questi anni la vita trascorsa di Agostino si decanta in quello che egli definisce «il palazzo della memoria» e i suoi punti di vista, anzi le sue convinzioni, evolvono ancora notevolmente. Di qui certe dissonanze tra gli avvenimenti personali anteriori al 389 e la loro rilettura nel 397; di qui anche, attraverso tanti riflessi e rifrazioni della letteratura antica, molte nuove illuminazioni e nuovi problemi. L'esperienza di Agostino, lunga e già ricca, è sfociata in un'opera così originale da fondare, e forse illustrare in maniera unica, un genere letterario nuovo nei suoi fini, nei suoi mezzi, e in prima istanza nella pluralità del suo pubblico, interno ed esterno: se si vuole, gli attori e gli spettatori delle *Confessioni*.

La comprensione della genesi dell'opera permette di riflettere meglio sulle singolarità della sua struttura. Questa struttura deve essere intesa nel senso dinamico di un'alternanza e di una combinazione di tre tipi di dialoghi; ma deve essere anche vista alla luce di una intenzionalità precisa e sempre presente, sotto la successione dei temi e l'apparente incoerenza che esiste tra i primi nove libri e gli ultimi quattro. Forse è anche opportuno intravedervi l'osservanza di architetture simboliche legate alla memoria e al tempo e, quindi, alle corrispondenze simboliche tra il tempo della creatura e quello della Creazione continua: una dia-

lettica, ma anche un dialogo, tra la memoria dell'uomo e l'incessante presenza di Dio.

Così la struttura annuncia i temi: tant'è vero che in una simile costruzione interiore, come nella Gerusalemme del salmista, «tutto è connesso». Nel corso di questa commedia divina tra Dio e l'uomo (una commedia rappresentata agli uomini), gli incontri e le presenze degli altri occupano un posto eccezionale: sono interlocutori che parlano e scrivono, sono conversazioni e libri il cui intervento è stato capitale nell'evoluzione spirituale di Agostino. Nell'ordine del pensiero filosofico e religioso (anche prima del cristianesimo gli antichi hanno mai distinto i due piani?), si succedono e di fatto sussistono due grandi dibattiti, a maggiore vantaggio di un terzo. Mani e Plotino affinano e accompagnano successivamente la ricerca agostiniana di un senso intelligibile. Perfino nei loro errori e nelle loro lacune, la religione manichea e il neoplatonismo disegnano una sorta di rovescio incompleto della Verità: una verità del resto meno scoperta che progressivamente ritrovata, poi meglio colta nel Cristo. Mentre al presente si incammina sulle sue orme di un tempo, il professore di eloquenza divenuto vescovo procede contemporaneamente a una critica radicale della cultura classica: critica (nel senso originario di cernita) dei valori e dei metodi. La cultura cristiana, di cui Agostino traccia le strade nel *de doctrina christiana*, iniziato negli anni in cui nelle *Confessioni* evoca e giudica un'esperienza culturale eccezionalmente diversa, è più un compimento della cultura classica che la sua negazione. Per l'avvenire della cultura europea è facile comprendere l'importanza di un simile modo di procedere.

La novità letteraria della forma è proporzionata alla novità dei contenuti. Modellando il nuovo linguaggio dove si imprime una certa idea della conversione, la confessione produce un'estetica: in primo luogo, unendo a un pensiero concettualmente rigoroso quella che Paul Ricoeur ci ha abituati a chiamare la metafora viva. La metafora viva è un'altra forma di pensiero; essa vale sia per la sua funzione sia per la sua bellezza gratuita. Certe costellazioni ricorrenti di immagini strutturano il tempo e lo spazio interiori, lasciando loro quella fluidità metaforica che è il miglior antidoto contro ogni spirito di sistema; illuminano delicatamente i labirinti percorsi da un'anima alla ricerca del suo Dio; creano così un latino mistico, destinato a una lunga sopravvivenza nella

letteratura spirituale dell'occidente. Questa lingua – classica, biblica, cristiana – nelle sue parole e nei suoi enunciati è un misto saporoso, grazie al quale Agostino tenta di riflettere meglio l'immagine di un Dio amorosamente invocato come «la bellezza sempre antica e sempre nuova». Dio risponde più direttamente all'uomo attraverso le combinazioni infinite, caleidoscopiche, di semplici parole allusive o di interi versetti tratti dalla Bibbia (Parola di Dio), a cominciare dai *Salmi* e dall'apostolo Paolo. Questo tessuto di sante melodie avvolge e sostiene la parola di Agostino, senza toglierle nulla della sua singolarità vigorosa.

Rimane da commentare brevemente quello che può essere, nelle *Confessioni*, l'agostinianismo di Agostino: un certo stile di vita e di scrittura, al tempo stesso umano e divino; un certo modo di sentire, pensare e raccontare la lunga odissea incompiuta di un figliol prodigo alla ricerca di suo Padre; ma anche gli accenti di una voce. Sebbene non abbia mai voluto essere insostituibile, questa voce resta irriducibile a ogni altra, e continua a interpellarci.

1. *Al centro di un tempo*

Da appena cinque anni Aurelio Agostino aveva compiuto senza saperlo la prima metà della sua lunga esistenza. Nato a Tagaste, in Africa Proconsolare, nel 354, morirà a Ippona il 28 agosto del 430. Quando nel 397 cominciò a scrivere le *Confessioni*, aveva quarantatré anni. Era dunque divenuto quell'«uomo di quarant'anni» a proposito del quale un giorno Charles Péguy dirà con malinconia che «non fa più il furbo». Battezzato a Milano a trentatré anni nel 387, rientrato definitivamente nella sua Africa natale a partire dal 388, di sorpresa fu ordinato sacerdote a Ippona nel 391 e nel 395 fu persuaso a divenire vescovo coadiutore: lo restò per trentacinque anni.

Giunto alla metà di quella che l'autore delle *Confessioni* chiama la sua *peregrinatio* verso la Gerusalemme celeste, Agostino ha già trovato la strada. Ma il suo cammino sarà ancora lungo e disseminato di ostacoli, sotto il peso della *sarcina episcopalis*. Il suo dibattito, personale ed ecclesiale, con i manichei e il manicheismo resta vivissimo: deve continuare ad armare razionalmente la fede cristiana ortodossa del suo popolo contro gli errori più gran-

di dell'eresia, convincere gli amici di un tempo, che aveva trascinato con sé per nove anni, polemizzare contro la setta sempre largamente diffusa, rispondere di persona agli attacchi dei capi manichei che non davano quartiere a chi consideravano un rinnegato. Bisogna anche rafforzare e predicare la fede, l'unità della grande Chiesa contro lo scisma donatista, diffuso in tutte le città dell'Africa ormai da tre quarti di secolo (una comunità donatista era persino maggioritaria nella stessa Ippona). Bisogna anche far fronte a tutte le forme dell'eterodossia cristiana e alle religioni indigene e orientali; esse si dividevano i favori di una parte ancora considerevole della popolazione mista di una città di mare: una città che si apriva sulle campagne di un entroterra ancora incompletamente latinizzato e quindi tanto meno cristianizzato.

Per portare a termine ogni giorno gli obblighi del nuovo incarico, il vescovo di Ippona deve affrontare compiti molteplici e assillanti. Poiché il ministero della parola è il suo primo obbligo, deve formare e redarguire un popolo cristiano fervente ma inconstante, diviso tra una fede spesso fragile e le tentazioni molteplici di una sacralità pagana ancora onnipresente: nello spazio dei santuari e dei monumenti pubblici, nella statuarìa pubblica e privata, nelle feste religiose, negli spettacoli del teatro e dell'anfiteatro. Agostino deve celebrare gli uffici e i *sacramenta* (quotidiani, domenicali, stagionali) di una liturgia sempre più complessa; vigilare con prudente autorità sul complesso dei suoi chierici, da lui sottoposti a una stretta regola di vita comunitaria, quasi monastica; consacrare lunghe ore a risolvere i problemi evocati di fronte al tribunale della sua *audientia episcopalis*. Non contento di assumersi la responsabilità religiosa dei suoi concittadini cristiani e dei suoi «diocesani», deve anche, volente o nolente, divenire il consigliere spirituale sempre più ascoltato – e sollecitato – di tutte le chiese africane; inoltre dei corrispondenti, chierici e laici, che da ogni parte facevano appello ai suoi insegnamenti e ai suoi consigli. C'è da chiedersi se è il solo intrecciarsi di questi obblighi e difficoltà, che attendono il nuovo vescovo a metà dell'esistenza, a suscitare in lui l'ansia di impegnarsi, come Dante, nelle ombre della sua foresta allegorica.

A dire il vero, l'immagine della foresta, come appare nelle *Confessioni*, assume nel pensiero metaforico di Agostino due significati opposti, entrambi interiori. Agostino non riesce a uscire dalla foresta pericolosa delle passioni, o almeno delle tentazioni,

anche quando sprofonda con stupore in un'altra foresta, dalle ombre misteriose e seducenti: la foresta delle sacre Scritture. Così presenta la propria anima ancora divisa tra le conseguenze di un passato tormentoso e l'avvenire di una ricerca più serena di Dio nella sua Parola, il cui studio e il cui commento sono divenuti per lui il più urgente dei compiti. Questi due valori opposti della stessa metafora della «foresta» compaiono ad alcune pagine di distanza (sono gli anni 397 e seguenti) alla fine del decimo e all'inizio dell'undicesimo libro delle *Confessioni*. Da un lato, le tentazioni delle varie concupiscenze non sono scomparse dal cuore di Agostino: lo assalgono ancora dieci anni dopo il battesimo; e tuttavia «in questa foresta sterminata così piena di insidie e di pericoli, ecco, ho potuto sfrondare molto e liberare il mio cuore» (X,xxxv 56). Ma questa foresta sinistra coesiste con un'altra, tutta di serenità, dove egli immagina di riposare come il cervo nei verdi pascoli del *Salmo*: «non senza ragione tu hai voluto che [nelle Scritture] venissero scritte tante pagine fitte di ombra misteriosa, e quelle selve hanno i loro cervi che vi si rifugiano, riprendono lena, pascolano qua e là» (XI,II 3). Così, anche quando redige le *Confessioni*, la lacerazione interiore di Agostino prosegue drammaticamente. Anche per lui la foresta è un luogo metaforico di scelte spirituali: minaccia e asilo, essa possiede la ricca ambivalenza dei simboli.

Dante ha dunque incontrato Agostino in questo luogo privilegiato dell'immaginario. Vi è pervenuto sulle sue orme? Oppure vi sono giunti separatamente, sulla traccia comune dei *Salmi*? Ciò che importa è il significato dell'incontro! Nella vita di Dante e di Agostino, il «mezzo del cammino» è il luogo figurativo dell'avventura lucida e delle scelte difficili. Negli anni cruciali della propria esistenza, quando inaugura la sua consacrazione definitiva al sacerdozio di Cristo, questa consacrazione esige da Agostino che «si ritiri e riprenda vigore» nella foresta delle Scritture, e che proclami a tutti le ricchezze che vi ha scoperto: come vedremo, risiede qui uno dei sensi ultimi (nel 397 il più attuale) della *confessione*.

Ma le *Confessioni* non sono centrali solo in rapporto alla vita di Agostino. Esse si situano, più in genere, al centro di una storia politica, ecclesiale, letteraria, che supera quella vita e la segna più di quanto sembrerebbe a prima vista, tanto nelle *Confessioni* la celebrazione dell'itinerario interiore rimane come a parte rispetto alla schiuma degli avvenimenti pubblici. Dal 385 al 389

Agostino visse in Italia in una congiuntura di grave crisi. Il suo soggiorno nella città imperiale di Milano si svolse sotto la minaccia che l'usurpazione di Massimo, nelle Gallie, faceva pesare su tutto l'occidente, in particolare sulla Cisalpina. Solo il tragico epilogo della crisi – la cattura e il linciaggio dell'usurpatore sotto le mura di Aquileia – permise ad Agostino di imbarcarsi di nuovo alla volta dell'Africa, dopo un secondo soggiorno romano: senza dubbio egli non avrebbe voluto prolungare questo soggiorno, ma ne approfittò per conoscere meglio la Chiesa e i monasteri «alla moda orientale»; forse anche per assicurarsi una prima formazione teologica.

La redazione delle *Confessioni* si situa quasi a pari distanza tra le due catastrofi che suonarono la campana a morto dell'impero: catastrofi così gravi che per molto tempo gli storici moderni hanno scelto l'una o l'altra delle due come spartiacque tra l'Antichità e il Medioevo. La prima è il disastro di Adrianopoli, in cui l'imperatore Valente e il suo esercito furono annientati nel 378 dai Goti; la seconda è la presa e il sacco di Roma, sempre da parte dei Goti, nell'estate del 410. Questi avvenimenti si svolgevano ancora lontano dall'Africa. In Africa però, proprio nell'anno in cui Agostino cominciava a scrivere le *Confessioni*, il conte Gildone usurpò il potere imperiale e fu vinto e messo a morte solo l'anno dopo. Inoltre egli non poteva ignorare che, in seguito alla morte di Teodosio nel 395, l'impero era diviso – di fatto definitivamente – tra i suoi figli: Onorio a Ravenna e Arcadio a Costantinopoli. Il compimento delle *Confessioni* si colloca probabilmente dopo: nel 401, quando il reggente Stilicone sconfisse con molta fatica la prima invasione dell'Italia da parte dei Goti di Alarico. In meno di un secolo, il potere imperiale di Roma scomparirà per sempre dall'occidente.

Nonostante le rivolte indigene, l'Africa era lontana dalle grandi frontiere minacciate sul Reno, il Danubio e l'Eufrate; e godeva ancora di una sicurezza e di una prosperità invidiabili. Rimaneva il granaio di Roma: con attenzione inquieta si continuava ad attendere a Ostia la «flotta dell'annona» per rifornire la città di grano africano. Agostino a Cartagine era già studente, quindi giovane professore, quando la rivolta di Firmo il Mauro tenne in scacco le truppe romane per quattro anni, dal 370 al 374; le operazioni tuttavia si svolsero più a ovest, in Numidia, e la ricca Proconsolare non ne fu investita troppo direttamente.

Restaurate e sempre relativamente prospere, le sue numerose città conservavano quella ricchezza monumentale che documenta ancor oggi la fortuna dell'Africa nel secolo degli Antonini. Lo testimoniano ancora le grandi terme e i resti impressionanti del foro di Ippona e delle sue ricche ville in riva al mare.

A partire dal secondo secolo, il secolo degli Antonini, l'Africa deteneva una sorta di *leadership* tra le grandi province romane d'occidente. Colonizzata e metodicamente romanizzata dopo la caduta di Cartagine nel 146 a.C., aveva sviluppato una civiltà latina originale nel cui ambito si fondevano popoli, tradizioni e lingue degli indigeni berberi, dei colonizzatori cartaginesi e dei conquistatori romani. La città natale di Agostino lo testimonia con chiarezza: a Tagaste ancora si possono vedere iscrizioni in libico, in punico, in latino. Se il padre di Agostino, Patrizio, aveva un nome latino (nome che non permette del resto di determinare con esattezza le sue origini etniche), il nome della madre Monica derivava dal nome della divinità indigena Mon. Quanto al figlio di Agostino, Adeodato, aveva un nome latino – ma poco diffuso – che sembra calcato, come in greco Teodoro e Teodoto, sul nome semitico usuale che significava «dono di Dio».

Come tutte le religioni orientali, il cristianesimo era sbarcato molto presto su una terra lungo cui passava gran parte del traffico tra i due bacini del Mediterraneo: l'insediamento, l'antichità, la potenza di Cartagine, erano già dipesi dalla posizione geografica privilegiata dell'Africa. Là era nata la più antica letteratura cristiana in lingua latina. Nel 180, due secoli prima delle *Confessioni*, gli *Atti* dei martiri africani di Scili sono l'opera più antica di questa letteratura che possa essere datata. Subito dopo, Tertulliano di Cartagine fu non solo il primo dei suoi grandi scrittori, ma anche uno dei più ricchi e brillanti. Probabilmente prete come Agostino, aveva già la mentalità teologica, il temperamento appassionato, la dialettica temibile, la penna incisiva e brillante di Agostino. Il suo stile, serrato e corrusco, in certo modo più tacitiano, si avvicina a quello di Apuleio di Madaura (Mdaourouch), sofista e romanziere, compatriota e quasi contemporaneo di Tertulliano. Dal 365 al 369 il giovane Agostino andrà appunto a Madaura, città posta a cinquanta chilometri a sud di Tagaste (Souk Ahras), per proseguire i suoi studi di retorica. A partire dal terzo secolo, quando sembra che la nuova religione diventi maggioritaria tra la popolazione delle città, l'Africa vide nascere

i più grandi scrittori cristiani del tempo in lingua latina: Minucio Felice, probabilmente originario della regione di Cirta (Costantina); Cipriano di Cartagine, un retore convertito che divenne vescovo e martire nella capitale della provincia; Arnobio di Sicca Veneria (Le Kef); e il suo allievo Lattanzio, chiamato nel 314/315 a Treviri da Costantino, il primo imperatore cristiano, quale precettore del figlio Crispo. Agostino nacque, si formò, insegnò, scrisse, predicò in una terra di alta e antica cultura latina: classica ma anche cristiana.

Scrisse le *Confessioni* negli anni più brillanti della tarda antichità, in quel periodo di intensa creatività letteraria e artistica, che chiamiamo il secolo di Teodosio. Si definisce attualmente tarda antichità l'ultimo periodo creativo e originale della civiltà ellenistico-romana, dalla morte di Marco Aurelio nel 180 al 565, anno della morte di Giustiniano, colui che per ultimo tentò di ricomporre un impero esteso su tutto il Mediterraneo. La crisi politica di un «basso impero», che per due secoli, a partire dal 284, restaurò con difficoltà una potenza uscita decisamente scossa dall'«anarchia militare» del terzo secolo, si accompagnò a una rinascita della civiltà romana. In questa «era di spiritualità», arti e lettere degli imperatori e degli aristocratici, dei pagani e degli ebrei, ma anche dei cristiani, esprimevano la nostalgia di un assoluto e di una salvezza, attesi al di là della vita terrena, precaria e spesso tormentata. L'attesa appassionata di un altro mondo, che uno storico inglese ha definito *otherworldliness*, a partire dalla metà del terzo secolo trovò espressione filosofica nel neoplatonismo, fondato in Italia dall'insegnamento di Plotino, un greco originario dell'Egitto. Un secolo e mezzo più tardi, la filosofia neoplatonica troverà nelle *Confessioni* non solo la sua espressione cristiana più alta, ma anche nelle proprie forme, quella più accessibile a tutti gli uomini che consideravano la cultura dello spirito una via di salvezza personale: tutti coloro che la tarda antichità chiamava gli uomini delle Muse, in greco *μουσικοί ἄνδρες*.

Le vette della storia della cultura non corrispondono necessariamente a quelle della storia politica. L'agonia della repubblica romana mostra, al contrario, che le crisi più violente di una società sollevano interrogativi profondi e che questi interrogativi possono ricevere risposte meravigliose: la poesia di Catullo e di Lucrezio, le opere in prosa di Cicerone e di Sallustio nacquero nel corso di mezzo secolo di guerre civili. Dunque, non è strano

che anche le *Confessioni* fossero vissute, rivissute e scritte, come «al di sopra della mischia», in mezzo allo strepito di guerre civili ed esterne che minacciavano l'impero dal di dentro e dal di fuori. Del resto, le *Confessioni* non sono certo un'opera isolata. La generazione di Agostino fu quella dei più grandi scrittori cristiani, in greco e in latino. Per ricordare solo i nomi più illustri, il secolo di Basilio e dei due Gregorii (Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo) in occidente è anche il secolo di Ambrogio e di Girolamo, dei poeti Prudenzio e Paolino di Nola. Con le *Storie* di Ammiano Marcellino, le lettere e i discorsi di Simmaco, le opere filosofiche di Mario Vittorino (anche prima della sua conversione al cristianesimo), la letteratura ancora classica non demerita nel «secolo di Teodosio». Simbolicamente, in occidente il «secolo di Teodosio» può essere aperto dall'accesso di Ambrogio al vescovato della capitale imperiale di Milano, nel 374, e può chiudersi con la morte di Agostino, nel 430, nella sua Ippona assediata dai Vandali. Anche da un punto di vista cronologico, le *Confessioni*, redatte tra il 397 e il 401, si collocano al centro di questo «secolo». Agostino cominciò a scriverle nello stesso anno della scomparsa di Ambrogio di Milano, il maestro spirituale che lo aveva battezzato, e di Martino di Tours, che il suo abile biografo – il gallo-romano Sulpicio Severo – rese per due millenni il santo più popolare dell'occidente cristiano. Curiosa e duplice sostituzione della santità cristiana, episcopale e monastica, con la sua più luminosa espressione letteraria.

Tutti gli scrittori cristiani del «secolo di Teodosio» avevano in comune una concezione anch'essa «antica e nuova» della creazione letteraria. Le opere non cristiane degli ultimi due secoli avevano come loro caratteristica la raffinatezza di *élite*, illustrata in particolare dal nuovo fiorire dei «poeti neoterici», oppure, al contrario, dalla prudenza e falsità inespressiva dei panegirici imperiali. Di fronte a questa sorta di dissociazione, se non di deperimento, della creazione letteraria tradizionale, il cristianesimo restava fedele alle sue radici evangeliche. Incaricato dal suo fondatore di trasmettere un messaggio religioso di salvezza e di farne discendere l'eco, propriamente catechetico, sui più diversi ascoltatori, il cristianesimo ha ritrovato la funzionalità romana della *regina rerum oratio*.

Non è dunque un caso che la maggior parte dei grandi scrittori cristiani di questo secolo siano vescovi. Se hanno vocazione e

professano di essere ministri della Parola di Dio, perché non dovrebbero essere artigiani, attenti e rispettosi, della parola umana? Fin dalla metà del quarto secolo, il loro illustre predecessore, Ilario vescovo di Poitiers, aveva definito sacrale il carattere della parola del vescovo, attraverso la quale *Dio parla a Dio*: il vescovo è il capo di una Chiesa, corpo di Cristo, da lui istruita con una parola umana trasparente alla Parola di Dio, che essa commenta. Dunque, ogni opera letteraria cristiana – detta, dettata, o scritta in silenzio, come fanno i moderni – viene consacrata in modo radicale alla consegna del messaggio cristiano: il *kerygma* della «buona novella di salvezza in Gesù Cristo». Rende pubblico questo messaggio; lo dà al pubblico, lo proclama, quando non lo celebra. Anche un laico cristiano come Prudenzio, il principe dei poeti latini di epoca teodosiana, nel cuore della prefazione colloca tutta la sua opera sotto questa parola d'ordine: «Che la mia anima, se non può farlo attraverso le sue opere, celebri almeno Dio grazie ai suoi meriti». Così la creazione letteraria cristiana, giunta a maturità nell'epoca di Teodosio, può concepire una parola, presa davanti a Dio e per lui (davanti a lui, in suo nome, per difenderlo: i tre significati della particella latina *pro*), solo come un esercizio spirituale e un'eco della Parola divina. Per quale motivo le *Confessioni* non dovrebbero situarsi direttamente all'interno di un simile disegno e, per così dire, al suo stesso centro?

Questo progetto letterario non induce lo scrittore cristiano a dialogare solo con la Bibbia e con le opere dei propri predecessori, tanto più che non esistono in questo secolo compartimenti stagni tra pagani e cristiani. Il vescovo Ambrogio era imparentato con Simmaco, capo del partito pagano nel senato di Roma, e la maggior parte delle grandi famiglie erano ancora composte da pagani e cristiani. Lo testimoniano con forza gli affreschi dipinti verso la metà del secolo sulle pareti di un ipogeo gentilizio rinvenuto a Roma sulla via Latina: i programmi iconografici, a seconda dei cubicoli, sono pagani o cristiani, politeistici o biblici. Ormai l'editto promulgato a Milano, nel 313, da Costantino e da Licinio lasciava tutti i cittadini dell'impero liberi di adorare Dio a proprio piacimento; e questa libertà di culto fece cadere a poco a poco tutte le proibizioni che la Chiesa aveva conservato fino ad allora nei confronti di una cultura classica bollata come pagana. Mentre la popolazione dell'impero si convertiva sempre di più alla religione dell'imperatore, la Chiesa – è stato detto con spirito –

si convertiva alla cultura classica. Del resto, come già Cipriano di Cartagine nel secolo precedente, molti capi delle chiese erano stati in precedenza dei retori: cioè professionisti altamente qualificati della cultura oratoria tradizionale e delle maniere di trasmetterla. Da questo punto di vista, Agostino non costituisce un'eccezione. Anzi, anche da questo punto di vista, si pone al centro della civiltà tardoantica nel suo processo di cristianizzazione piena.

Nel 380 il capovolgimento, a vantaggio dei cristiani, della situazione che aveva preceduto il 313, mutò solo lentamente i rapporti tra cristianesimo e cultura. Del resto, quando nel 380 fu promulgato l'editto di Tessalonica, che faceva del cristianesimo la religione di stato dell'impero romano, Agostino aveva già ventisei anni: professore di retorica a Cartagine, era già molto avanti nella sua formazione intellettuale. Inoltre, non solo l'applicazione dell'editto non fu immediata, ma non mutò nulla nel sistema scolastico, nei suoi programmi, nei suoi metodi. L'insegnamento rimase quello che Agostino bambino aveva ricevuto o, piuttosto, aveva subito con qualche allergia, e che egli critica in maniera un po' sofisticata nel primo libro delle *Confessioni*. L'ingresso di Agostino nella Chiesa attraverso il battesimo, ricevuto da Ambrogio a Milano nell'aprile del 387, mutò solo progressivamente la sua concezione della cultura, come è chiaro attraverso le opere da lui redatte dal 386 al 397: molte recano ancora le orme di un ideale propriamente classico e sono segnate da concetti e categorie molto vicini ai concetti e alle categorie della filosofia romana, da Cicerone alla tradizione viva del tardo platonismo.

La critica agostiniana più esigente oggi è d'accordo nel riconoscere un nucleo storico irriducibile perfino nelle scene più sottilmente stilizzate delle *Confessioni*, come il furto delle pere (II, iv 9) o la scena del giardino (VIII, xii 28-30). Non importa che in questa scena la voce che dice *tolle lege* venisse «dalla casa vicina» o «divina»; il fico sotto cui Agostino avrebbe ascoltato la voce non è comunque in prima istanza né un'ambientazione allegorica presa in prestito dall'incontro di Nathanael con Gesù, né il giardino milanese è il «giardino interiore» caro ai nostri poeti medievali. Nel «palazzo della memoria» di Agostino si è conservata una trama di avvenimenti reali. L'itinerario intellettuale e spirituale della sua *peregrinatio* non ne ha cancellato la realtà materiale. Non è un viaggio iniziatico irreali, un viaggio puramente allegorico il lungo circuito da Tagaste a Tagaste, che ha fatto «ri-

salire» Agostino dal fondo della sua provincia per cercare fortuna, attraverso Cartagine e Roma, fino a Milano, capitale dell'impero, dove Dio l'ha strappato per un pelo a una carriera pubblica al servizio dell'imperatore. La discrezione del racconto sulle coordinate storiche, sui contesti sociali e politici, oppure sui nomi di molti personaggi di alto rango presenti nelle *Confessioni*, non deve indurre a tentazioni ipercritiche. È vero che Agostino, sovraccarico di doti, dai quindici ai trentacinque anni ha cercato di far carriera servendosi a questo scopo di tutti i mezzi in uso nella società del suo tempo: la padronanza della parola capace di sedurre un Simmaco, le dediche lusinghiere a letterati famosi, le raccomandazioni e l'appoggio delle consorterie romane e milanesi, manichee e filosofiche, pagane e cristiane, familiari e di corte. Questo è vero, documentabile in molti punti del testo, verificabile nell'insieme dell'opera e nella storia generale del tempo, attraverso quelle concordanze minuziose di cui Pierre Courcelle era specialista. Il rovescio mondano delle *Confessioni* inserisce l'opera nella trama storica del «secolo di Teodosio», tra il 365 e il 389, o addirittura fino alla loro redazione intrapresa nel 397; garantisce la verità obiettiva dei fatti positivi che forniscono materiale a molti racconti; allo stesso tempo, assicura alle vicissitudini più interiori di un'esistenza appassionata quel sapore di realtà che conserva all'opera la sua freschezza eccezionale.

2. *Da conversioni in confessioni*

*Confiteor Domino quoniam bonus,
quoniam in saeculum misericordia eius*
(Ps. 118 [117], 1)

Le *Confessioni* (V, IX 17; XI, I 1) citano almeno due volte questo versetto e non senza buoni motivi. Nel primo caso Agostino ne segnala solo la fine, al termine di un ringraziamento per i doni resi da Dio alla madre Monica. A noi però interessa soprattutto che vi abbia fatto ricorso, in modo più esplicito, all'inizio dell'undicesimo libro, per fornire una sorta di sguardo complessivo sui primi dieci libri delle *Confessioni* considerati come tali: «Ecco, ti ho raccontato molte cose, quelle che ho potuto e che ho voluto: ma tu per primo hai voluto che io ti celebrassi (*tibi confiterer*), signore Dio mio, perché tu sei buono, perché la tua misericordia è eterna» (XI, I 1).

Come tradurre *Confessiones*? A prima vista lo schermo della posterità letteraria e dei sacramenti tridentini potrebbe indurre a fraintendere. La posterità letteraria passa come d'obbligo attraverso le *Confessioni* di Jean-Jacques Rousseau, i suoi risentimenti e il suo delirio di persecuzione, i suoi incidenti di salute e le sue estasi amorose. Ma queste confessioni talvolta divertenti, le confidenze complicate e spesso meschine, le giustificazioni incessanti e gli atteggiamenti vanitosi non hanno nessun rapporto con la celebrazione dei *Salmi*. La prospettiva sacramentale sarebbe meno inesatta, ma essa ha valore in un senso solo molto parziale: se a un primo livello nelle *Confessioni* ci sono numerose confessioni, dal momento che Agostino dichiara davanti a Dio i suoi errori del passato e le sue tentazioni del presente, questi errori e queste tentazioni sono sempre situati in una prospettiva che viene delineata molto meglio dal primo versetto del *Salmo* 118. La contrizione è solo un momento nella *celebrazione* della misericordia. Ciò che interessa allo scrittore è la lode pubblica, che egli pronuncia in presenza di Dio (*coram te*), davanti all'assemblea virtuale dei lettori, in sacrificio di lode a quello stesso Dio che, come dice la Scrittura, ha «viscere di misericordia» (*Ep. Col.* 3, 12): una tenerezza che compatisce la miseria dell'uomo peccatore e miserabile.

Le *Confessioni* si aprono con un versetto dei *Salmi* e con una riflessione sul modo migliore di rivolgersi a Dio: bisogna lodarlo o invocarlo? È un versetto di lode offerta a Dio, per la sua grandezza e la sua saggezza; dunque è pura celebrazione. L'uomo per ora è presente solo come portavoce di questa «Parola di Dio in bocca umana» che è il salmo. Torneremo su questo punto essenziale: le *Confessioni* sono letteralmente ricamate e talvolta intessute con versetti dei *Salmi*. L'ancoraggio della citazione iniziale ai *Salmi* è stato voluto da Agostino per sottolineare bene il senso originario della sua *confessione*. In continuità diretta con la raccolta biblica dei centocinquanta *Salmi* detti di Davide, da questo punto di vista il progetto agostiniano rivela anche un'affinità di fondo con la *liturgia* ebraica e cristiana: poiché, sebbene la raccolta del Salterio non fosse stata costituita per le cerimonie del tempio di Gerusalemme, probabilmente era stata destinata alle celebrazioni festive del popolo ebraico.

I cristiani erano tanto più attaccati ai *Salmi* dal momento che Gesù ne aveva tenuto gran conto, invitando espressamente i suoi

discepoli a leggervi la figura della propria missione: «Bisogna che si compia tutto quanto è stato scritto di me nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi» (Ev. Luc. 24,44). La lettura critica dei *Salmi* spiega l'importanza assunta molto presto nel culto cristiano dalla salmodia, prima che rimanesse – fino a oggi – al centro dell'ufficio divino, soprattutto di quello monastico. Ne spiega bene l'importanza anche nell'esegesi delle omelie cristiane: un'esegesi spesso applicata a quei *Salmi* che erano cantati nel corso delle cerimonie. I progressi della salmodia alla fine del quarto secolo si chiariscono alla luce dello sviluppo delle liturgie cristiane: per formare alla Parola di Dio e attraverso la Parola di Dio un popolo spesso illetterato, il canto dei *Salmi* e il loro commento erano al centro della pastorale. Intorno alla stessa epoca il vescovo illirico Niceta di Remesiana scrisse un piccolo trattato *Sul beneficio della salmodia*. Lo stesso Agostino, l'anno in cui cominciò le *Confessioni*, compose in versi ritmici un *Salmo abbecedario contro i Donatisti*; per raggiungere un pubblico popolare, fece ricorso a tutti i procedimenti poetici e mnemotecnici tipici dello stile dei *Salmi*. Va aggiunto che anche gli *Inni* cristiani (per noi questi inni compaiono in lingua latina con le composizioni di Ambrogio) sono nuovi *Salmi*: preghiere cantate, di lode e di richiesta, lodano e invocano la Trinità cristiana, in primo luogo il Cristo. Torneremo sull'impressione profonda esercitata dagli *Inni* su Agostino: citando in questa circostanza due strofe di un celebre *Inno* di Ambrogio, nel nono libro ricorda come la loro recitazione calmò la sua anima all'indomani della morte della madre (*Conf.* IX, xii 32 sg.). Il titolo *Confessiones* deve essere dunque tradotto *Le celebrazioni*? Ce lo sconsiglia il seguito della prima pagina, alla quale è necessario tornare. Chi vuol essere, secondo Agostino, l'autore della lode celebrata con il primo versetto del *Salmo* 118? Un uomo che è tutto il contrario del Dio di saggezza e di potenza: una creatura meschina, mortale e peccatrice, che «porta con sé la prova del suo peccato e la prova che tu resisti ai superbi». Questo insistere sulla nozione di testimonianza (*prova*) ci spinge a intendere il termine in due direzioni. Se Cicerone avesse letto il titolo *Confessiones*, da avvocato avrebbe compreso: *Le confessioni* o *Le testimonianze*. Si è detto prima come nell'opera di Agostino il primo significato sia abbastanza raro, e sempre da rettificare, nel quadro più ampio e chiaramente liturgico della celebrazione. Ma il secondo significato? Esso designa la materia della lode persona-

le, ciò che la rende individuale legandola al destino di un singolo uomo. Agostino testimonia davanti a Dio (si sarebbe tentati di dire, in una prospettiva molto romana, davanti al tribunale di Dio e della propria coscienza) sull'esperienza complessiva della sua vita spirituale: ho peccato, Dio mi ha fatto grazia, io lo attesto a sua lode, di fronte a lui e di fronte agli uomini. Il modello di un simile atteggiamento non è più il salmista, ma i testimoni ispirati che portarono testimonianza del Cristo, del mistero della sua persona e della sua missione, come fece anche Dio Padre durante il battesimo del Giordano (*Ev. Io.* 5,35): a partire da Giovanni Battista venuto per «rendere testimonianza alla luce» giunta nel mondo (*Ev. Io.* 1,6 e 5,33 sg.). Bisogna quindi tradurre *Le testimonianze*? A costituire lo scenario della celebrazione, e come il suo rovescio divino, è lo stesso mistero del dono che Dio con il Cristo ha fatto all'uomo. Il conferimento alla *confessio* di un simile significato ne sottolinea l'aspetto apostolico: il vescovo, successore degli Apostoli e divenuto come tale testimone di Cristo, assolve l'ultimo mandato di Cristo ai suoi alla fine dei Vangeli sinottici.

Ma nell'opera il primo uso del verbo *confiteri* rimanda chiaramente alla *confessio laudis*; ci orienterebbero verso di essa in primo luogo i biblisti che distinguono, con una sorta di tautologia espressiva, il genere particolare dei «salmi di lode». Nel momento in cui evoca la sua prima infanzia, Agostino ricorda la pericope evangelica di *Ev. Matth.* 11,25 sulla Rivelazione riservata dal Padre ai «pargoli». Egli dice: «Io ti glorifico, Signore del cielo e della terra, dicendo le tue lodi per i miei primordi e per la mia infanzia» (I,vi 10). Qui, la sequenza dei due membri della frase *confiteor tibi* e *laudem dicens tibi* pone il lettore di fronte a un parallelismo sinonimico o, con maggiore esattezza, paronomico, caratteristico appunto dello stile dei *Salmi*. Del resto, l'equazione di *confiteri* e *laudem dicere* mostra al tempo stesso la prossimità e la differenza tra la lode e la confessione: la prima è l'espressione verbale della seconda, ma un'espressione orale, personale e impegnata, solenne e pubblica, come è una testimonianza resa con fermezza di fronte a degli uditori. Essa esprime il rapporto di un io con un tu, e con un voi (o con un loro). Rispetto alla lode, la *confessio* di Agostino è più esplicitamente dialogale e interpersonale. Non può dunque essere ridotta né alla lode né alla testimonianza; le implica e le supera; è un patto dichiarato tra la fede

del credente e quella del Dio cui il credente si rivolge. Bisogna dunque mantenere nella traduzione del titolo un calco romanzo di *confessiones*, dal momento che queste parole, liturgiche e personali, inaugurano un nuovo modo di rapporto con una pluralità di pubblici. In questo senso, allo stesso tempo preciso e inglobante, il titolo si rivela tanto singolare quanto il nuovo genere letterario che esso designa e inaugura.

La confessione non si sarebbe verificata in questa forma singolare se non fosse stata l'espressione di una *conversione*: in altri termini, nel senso primo del verbo latino *converto* (composto intensivo e perfettivo del verbo semplice *verto*, «giro»), di un *voltarsi*. L'immagine è già presente nella radice semitica *shub*; essa esprime nell'Antico Testamento l'atto del *voltarsi* verso Dio, da cui l'uomo peccatore si era distolto. In maniera più astratta, il greco del Nuovo Testamento ricorre, con lo stesso valore d'uso, alla parola *μετάνοια*, che designa nel suo primo significato un cambiamento di mentalità, uno sconvolgimento interiore. Esiste quindi continuità di tema e di termine tra il ritorno del peccatore a Dio nella tradizione biblica e il ritorno di Agostino a Dio con la sua conversione del 386. Tale continuità è espressa dal ricorrere, nelle *Confessioni*, di allusioni più o meno sviluppate a una parabola del Regno: quella del figlio ritrovato – che fu chiamata a lungo, con un'espressione meno trasparente rispetto all'essenza del messaggio, parabola del figliol prodigo. Agostino invita a leggere la propria avventura spirituale nelle vicissitudini di questo figlio perduto e ritrovato: anch'egli è il figlio minore che si è distolto dal Padre, che ha abbandonato la casa familiare per godere la sua parte di eredità in terra straniera; poi, dopo aver sperperato i propri beni in prodigalità colpevoli, è caduto in miseria tanto da dover dividere le ghiande con i maiali di cui era costretto a occuparsi; allora si è pentito e si è rivolto al Padre che lo ha perdonato. Meglio: il Padre ha ucciso il vitello grasso per festeggiare in gioia il figlio minore tornato verso di lui.

La parabola traspare chiaramente fin dal primo libro, quando Agostino analizza la situazione spirituale dell'uomo travolto «lontano dal tuo volto immerso nelle tenebre della passione» (I, xviii 28). Come il figlio minore, anche Agostino è partito «per dissipare prodigalmente in terra lontana quello che alla sua partenza tu gli avevi dato, padre dolce per averglielo dato, ancor più dolce con lui, pezzente com'era, al suo ritorno». Questa let-

tura introspettiva della parabola sarà presente in tutte le *Confessioni*. Sotto forma liberamente allusiva ma netta, è ancora presente nella prima pagina dell'ultimo libro: «hai moltiplicato con insistenza i tuoi appelli, perché io da lontano prestassi ascolto e mi volgessi indietro (*converterer*) a chiamare, io, te che mi chiamavi» (XIII,1 1). L'alienazione operata dalle passioni è rappresentata con l'immagine di un'*aversio* la cui simmetria esatta sarà la *conversio*. Agostino si è allontanato da Dio nei travimenti di una sessualità vagabonda, delle curiosità vane dell'astrologia, della falsa scienza religiosa dei manichei, della volontà di potenza che l'ha condotto fino alla corte di Milano. La parabola poteva essere adattata tanto più facilmente all'avventura personale di Agostino poiché il suo percorso materiale mimava in buona parte il percorso del figlio ritrovato. Partito dalla patria, abbandonando la madre nel porto di Cartagine (V,viii 14), se ne era andato sempre più lontano dall'Africa, fino alle porte della corte; poi, dopo essersi convertito, da Milano era tornato verso la terra natale passando di nuovo per Roma e per Ostia.

L'applicazione di questo schema evangelico non condusse comunque Agostino a esagerare i propri errori quanto talvolta si crede. A partire dall'evocazione dell'infanzia, ha notato con equità anche i doni eccezionali di spirito e di cuore che possedeva (I,ix 15; I,xvi 22): «godevo della verità. Detestavo sbagliarmi, avevo memoria gagliarda, sapevo parlare; ero attratto dall'amicizia e rifuggivo dal dolore, dalla bassezza, dall'ignoranza» (I,xx 31). Egli presenta la sua prima conversione come un *cambiamento*, una vera e propria *μετάνοια*, conforme alla tradizione della conversione alla filosofia, a partire dal famoso aneddoto del giovane debosciato Polemone, che fu bruscamente convertito all'amore della saggezza grazie alla parola di Senocrate, il successore di Platone alla testa dell'Accademia, ascoltata da lui al mattino di una notte di festa. Nel caso specifico fu la parola di Cicerone, nel suo protretico alla filosofia, a provocare in Agostino un analogo sommovimento interiore e il primo ritorno: «Quel libro cambiò davvero il mio modo di pensare, cambiò le mie stesse preghiere a te, Signore, trasformò le mie aspirazioni e i miei desideri... avevo iniziato la risalita verso di te» (III,iv 7). Si vorrebbe aggiungere con la parabola di Luca: «per andare verso il Padre mio» (*Ev. Luc.* 15,18), tant'è vero che l'immagine dell'uomo che si alza per mettersi in cammino evoca di nuovo il figlio ritrovato.

Sono le tappe successive ad avvicinarsi in misura molto maggiore alla nozione biblica di conversione. Bisogna mettere da parte la tappa manichea: non solo perché, nel corso dei nove anni passati nella setta, Agostino è sempre rimasto un «uditore» senza mai aspirare a divenire un «eletto». Se è rimasto nella setta come chi nell'ebraismo era chiamato «proselita della porta», ciò avvenne – Agostino non lo nasconde – a causa dell'insoddisfazione da lui provata fin dai primi tempi in cui frequentò i manichei. Se si comportò a lungo come un manicheo animato da un proselitismo efficace, lo fece per tentare di assicurarsi, ostentando nel suo ambiente una convinzione più viva di quella realmente provata. Agostino non è mai andato al manicheismo con tutta la propria anima: retrospettivamente, tutto il periodo manicheo gli appariva sotto il segno di una falsa conversione, di cui si sarebbe liberato a poco a poco, come il «figlio ritrovato» quando viveva ancora in terra straniera.

Le tre conversioni centrali, raccontate nelle *Confessioni*, sembrano altrettante fasi distinte di una stessa conversione continua. Quando Ambrogio gli insegnò la natura puramente spirituale di Dio, Agostino sentì operarsi in lui una conversione decisiva della sua intelligenza teologica. La scoperta eliminò uno degli ostacoli più gravi che si frapponavano alla sua conversione alla Chiesa cattolica: «E così mi confondevo, mutavo parere e gioivo, mio Dio, del fatto che l'unica Chiesa, corpo del tuo unico Figlio,... non avesse il sapore delle sciocchezze infantili», paragonabili a quelle della teologia manichea sulla materialità della sostanza divina (VI,iv 5).

La seconda conversione, di ordine morale, fu più dura a ottenersi. Si fondava su alcuni racconti di spettacolari conversioni pubbliche, che Agostino allora ascoltava con attenzione; e trovò il suo compimento ultimo nella lettura di Paolo e nella tempesta interiore cui pose fine la famosa scena del giardino di Milano. Essa si esprime nelle irrevocabili decisioni di una triplice rinuncia: alla sessualità, a un ricco matrimonio, alle grandi speranze della carriera politica. Fu il rovesciamento più violento di un'esistenza che mutò completamente di senso, un anno prima che Agostino ricevesse il battesimo dalle mani di Ambrogio. Lo afferma con chiarezza la conclusione del libro ottavo: «Mi avevi fatto volgere a te, così che non cercavo più moglie né speranza alcuna in questo mondo» (VIII,xii 30). A sua volta, un simile ro-

vesciamento, provocato dalla conversione compiuta attraverso degli atti, comporta un altro rovesciamento: quello della desolazione della madre «in una gioia più abbondante».

Il terzo atto della conversione fu solo la conseguenza logica delle due conversioni precedenti: consistette nell'iscrizione di Agostino nella lista dei catecumeni (IX,vi 14); a questa iscrizione seguì il battesimo in compagnia dell'amico Alipio nella notte tra il 24 e il 25 aprile del 387. Il passo impegnò Agostino in una conversione continua di cui, solo nel corso degli anni successivi, percepi a poco a poco l'incompiutezza. L'incompiutezza dolorosa, inevitabile in questo mondo, è l'esperienza amara di cui dà conto il libro decimo: la conversione a Cristo non è un punto d'arrivo, un ingresso nella *requies*, di cui la prima frase delle *Confessioni* esprimeva tutta la nostalgia. È un punto di partenza per una conversione da riprendere costantemente, tra i cedimenti, le tentazioni, le lotte interiori. In questo viaggio in terra straniera (senso primo della parola latina *peregrinatio*), non ci si ferma mai, e il viaggio non si compirà se non con la fine della vita terrena. Così la parabola del figlio ritrovato deve subire una nuova e radicale modifica: il figlio si è messo in cammino in terra straniera, ma il suo ritorno durerà tutta la vita, nel cuore di una Chiesa che Agostino nella *Città di Dio* definirà *civitas Dei peregrinans*. La conversione cristiana non è una metamorfosi puntuale, come il passaggio dalla follia alla saggezza nei termini in cui l'avevano concepito i filosofi pagani. È un'attitudine interiore durevole, un *habitus* che non cessa con la prima scoperta di una verità ancora afferrata solo nella fede, o in rare esperienze dirette di Dio. Ne consegue una dialettica dolorosa tra il *già* delle grandi decisioni prese nello spirito, nel cuore e nella volontà, tradotte addirittura in atti irreversibili, e il *non ancora* della fragilità umana, delle tentazioni, della finitezza e perfino della colpevolezza. *Iam, nondum* sono due parole-chiave della spiritualità agostiniana, spogliata delle sue prime illusioni e giunta alla lucidità dell'età adulta.

Era logico che una simile esperienza si traducesse in nuove forme di *confessio*: le forme che appaiono negli ultimi libri dell'opera. L'ultima pagina del libro non annuncia con chiarezza la meditazione sinuosa che apre il libro undicesimo: in entrambi i passi, viene trattato un nuovo orientamento della *confessio* e, per così dire, il suo rovesciamento: dal passato verso il presente e l'avvenire, nel contenuto come nell'intenzione. Questo muta-

mento va considerato in rapporto diretto con la meditazione del seguito del libro decimo sulla memoria e con la meditazione del libro undicesimo sul tempo. Qui, tre tratti definiscono quella che potrebbe essere chiamata, paradossalmente, una conversione della confessione stessa.

In effetti bisogna distinguere tre temi. In primo luogo, una ripresa della confessione del passato, destinata a occupare i primi nove libri: «Le confessioni dei miei peccati passati, che tu hai rimesso e coperto perché io trovassi in te la mia beatitudine trasformando il mio animo con la tua fede e il tuo sacramento, quando uno le legge o le ascolta, gli pungolano il cuore perché non resti addormentato nella disperazione dicendo: "Non posso", ma si ridesti nell'amore della tua misericordia e nella dolcezza della tua grazia» (X,III 4). *Excitat, ne dormiat, evigilet*: all'inizio della lunga giornata di un'esistenza spirituale, la confessione del passato ha valore di risveglio. Ormai bisogna voltarsi da un passato compiuto, verso i compiti dell'oggi e del domani.

Secondo tema: ormai Agostino risponde alle domande di un pubblico che vuole ascoltarlo mentre confessa il suo presente: «Ma quale io sia tuttora, nel tempo in cui scrivo le mie confessioni, molti lo vogliono sapere, sia che mi conoscano, sia che non mi conoscano». Il cambiamento di contenuto corrisponde dunque a una pressante richiesta dei contemporanei: «Vogliono sentirmi confessare chi io sia dentro di me». La risposta verrà, duplice, nei due libri che seguono: la memoria è parte essenziale della *mens*, la quale è la facoltà spirituale dell'uomo, sommità dell'essere e luogo dell'immagine di Dio. La creatura temporale può assumere sé stessa solo in questa memoria, che trascende i tre tempi per raccogliarli nello spirito dell'uomo tutto teso verso Dio.

Si amplia così l'esplorazione spirituale dell'esistenza umana, in una *confessione* non solo approfondita nel suo oggetto ma anche allargata e precisata nella sua destinazione: approfondita nell'introspezione delle facoltà spirituali dell'uomo, allargata a misura dei nuovi compiti di un vescovo, che avverte con precisione maggiore il dovere di condividere la propria intimità spirituale con la comunità, vicina e lontana, del popolo cristiano: «Questo il frutto che spero del mio confessare non quale sono stato ma quale sono ora: perciò la mia confessione sarà indirizzata non soltanto a te... ma anche alle orecchie dei figli degli uomini che cre-

dono in te, compagni della mia gioia, partecipi della mia condizione mortale, cittadini e pellegrini come me, alcuni avanti a me, altri dietro di me, compagni di viaggio» (X,iv 6). Si tratta di una duplice apertura di orizzonte, per così dire spaziale e temporale, della *confessione*: al complesso della *civitas Dei peregrinans*, e nei tre tempi della Chiesa che cammina con il suo vescovo verso la fine dei tempi.

Sotto il segno di una simile apertura, si comprendono meglio i nuovi oggetti della *confessio* come essi appaiono, o piuttosto si esplicitano, negli ultimi libri: la confessione sacrificio di lode, la confessione di fede, la confessione di Dio presente nella sua Parola. Queste tre vie di accesso a Dio sono legate ai nuovi doveri di Agostino pastore di anime, che ha assunto un triplice incarico: celebrare non solo il sacrificio eucaristico, ma anche quello della lode nella salmodia e nella confessione; trasmettere il deposito della fede in un *credo*; infine, formare incessantemente all'intelligenza delle Scritture il popolo cristiano affidatogli. Il «sacrificio di confessione», che Agostino ha «votato» a Dio scrivendo la sua opera (XII,xxiv 33), ha come materia di offerta «il servizio del suo pensiero e della sua lingua» (XI,ii 3). È un «sacrificio di lode» (l'espressione appare in *Geremia* 17,26), che Agostino mette significativamente in parallelo con il canto di un inno a Dio (X,xxxiv 53; cfr. anche XII,vi 6). Si conserva esplicitamente così la coerenza con la definizione iniziale, ed essenziale, di confessione. Quest'ultima è anche confessione di fede: «Avanza nella tua confessione, o mia fede» (XIII,xii 13). E più avanti Agostino precisa: «Ma ti sia gradita anche questa confessione che faccio davanti ai tuoi occhi, per cui confesso di credere che non invano, Signore, tu hai parlato così, né passerò sotto silenzio ciò che mi suggerisce l'occasione di questa lettura» (XIII,xxiv 36). La confessione di fede è così messa direttamente in rapporto con le scoperte spirituali suscitate dalla meditazione dei testi biblici. Negli ultimi libri, infatti, questa è appunto la forma ultima della confessione. Agostino ne ha tracciato il programma al momento di penetrare nella «foresta delle Scritture», fin dall'inizio del libro undicesimo: «Voglio confessare a te tutto ciò che troverò nei tuoi libri» (XI,ii 3). E un po' più avanti: «Possa io comprendere come in principio hai fatto il cielo e la terra» (XI,iii 5). È un programma volto risolutamente verso l'avvenire. La confessione della conversione finisce così per convertirsi essa stessa: non

sfugge più alla spirale interiore in cui sono impegnate insieme la fede e la ragione: «credi per comprendere, comprendi per credere».

3. *La genesi di un progetto*

*Ecce in memoriae meae campis et antris...
plenis innumerabilium rerum generibus...
per haec omnia discuro et volito*

(X,xvii 26)

Per le sue stesse innumerevoli letture e per l'ampiezza della sua triplice cultura (classica, biblica, cristiana), la memoria di Agostino era ancora più vasta di quanto egli pensasse. Non conservava solo i ricordi delle sue conversioni e delle sue confessioni, ma anche, perfino a sua insaputa, la lunga ascendenza, collettiva e personale, delle tradizioni e delle opere di cui le *Confessioni* appaiono come il compimento. Dunque, la genesi dell'opera, la sua stessa originalità, non possono essere comprese correttamente se in primo luogo non si prende coscienza di una eredità tanto più pesante in quanto essa è ricevuta da Agostino alla fine del mondo antico. Bisogna anche tener conto di una sorta di preistoria delle *Confessioni*. In effetti, si trovano annunci dell'opera, e come suoi primi schizzi, già in opere precedenti di Agostino: ben prima che una certa congiuntura determinasse l'inizio della redazione, databile con sufficiente esattezza tra il 397 e il 401. È dunque opportuno ricordare le tappe della genesi dell'opera, genesi allo stesso tempo lontana e vicina.

La fase ellenistico-romana del mondo antico si caratterizza per il declino dell'influenza collettiva della famiglia e della città e per l'emergere parallelo, già moderno, dell'individuo, nel quadro politico di grandi stati dove il potere delle città si era ridotto. Allora filosofie e religioni assunsero uno stile più universale, ma prestarono anche più attenzione alla salvezza dell'individuo, sconcertato o addirittura angosciato dall'indebolirsi del suo inserimento nelle collettività familiari, civiche e dunque anche religiose. È questo il fondamento comune di fenomeni diversissimi come l'attenzione crescente delle filosofie ai problemi della morale pratica e della Provvidenza, lo sviluppo della gnosi e delle religioni orientali, il successo del romanzo greco e delle biografie,

infine il lento emergere di una autobiografia antica che comincia a interiorizzarsi e a meritare veramente questo nome solo nel quarto secolo. Nell'occidente romano una simile evoluzione complessiva fu favorita dall'interesse che i Latini dimostrarono sempre per l'individuo, per il suo itinerario personale, per le curve della sua psicologia: lo testimoniano, in maniera distinta ma convergente, le iscrizioni funerarie e onorifiche, l'elegia classica da Catullo a Propertio fino a Ovidio, il realismo del ritratto romano, che talvolta ci colpisce tanto.

A partire dalla fine del secondo secolo, questi tratti distintivi dell'uomo ellenistico-romano sono raccolti e brillantemente illustrati da Apuleio di Madaura, un compatriota di Agostino, negli undici libri del suo romanzo *Le metamorfosi* o *L'asino d'oro*. Il romanzo, iniziatico e pseudoautobiografico, segue le tappe di un itinerario spirituale dove è già presente il grande schema, religioso e ciclico, della perdita e della salvezza: errore dell'uomo, infelicità, espiazione, perdono, felicità ritrovata. Lo schema si dispiega nel caso specifico in un intrigo romanzesco dalle riprese drammatiche: lo smarrimento dell'eroe nell'eroticismo e nella magia, la sua metamorfosi in asino e le avventure picaresche che subisce in forma animale, l'apparizione della dea egiziana Iside, la restituzione all'eroe della sua figura di uomo, la consacrazione definitiva di Lucio al culto isiaco, nell'attesa di un'immortalità felice. Del resto, in forma ridotta, lo stesso schema della perdita e della salvezza è presente, anche al centro del romanzo, nel racconto di *Amore e Psiche*: felicità di Psiche con Amore, errore, espiazione, perdono e ritorno alla felicità iniziale. Un ciclo analogo dell'avventura religiosa dell'uomo può essere osservato non solo nella rivelazione gnostica, ma anche nel mito fondatore dell'Eden ebraico-cristiano: felicità con Dio, peccato di disobbedienza, cacciata dal paradiso e tribolazioni, perdono divino e salvezza (il paradiso ritrovato). Due secoli prima di quelle di Agostino le *Metamorfosi* di Apuleio sono già le *Confessioni* pagane e isiache di Lucio. Non è indifferente che questo racconto in prima persona sia opera del principale rappresentante latino del platonismo di mezzo, autore di trattati come *Il demone di Socrate* e *La dottrina di Platone*. Non è neppure indifferente che Agostino abbia probabilmente inteso parlare di Apuleio durante i suoi quattro anni di studio a Madaura, tra il 365 e il 369. Agostino, che ricorda Apuleio solo come «filosofo platonico» (in particolare nella *Città di*

Dio), cita però il romanzo solo con il titolo *L'asino d'oro* (Civ. XVIII 18).

La tradizione cristiana trasmetteva ad Agostino ben altri precedenti. In primo luogo, il rapporto personale di Gesù con i peccatori, già prefigurato nei *Salmi* di penitenza e nella predicazione dei Profeti: richiamo divino, presa di coscienza e confessione del peccato, domanda di perdono che viene esaudita, amicizia ritrovata con Dio e consacrazione personale a Dio del peccatore perdonato. È questa esperienza del convertirsi a divenire oggetto di confessione, nel senso in cui l'abbiamo definita a partire dall'opera di Agostino. La testimonianza personale di una simile esperienza è la materia del racconto che costituisce l'oggetto della confessione, in quanto rendimento di grazie all'«Onnipotente che fece per me grandi cose» (Ev. Luc. 1,49). Un altro filone era quello dell'agiografia come racconto biografico, rispettivamente o allo stesso tempo giustificativo e kerigmatico, apologetico ed esemplare. Citeremo solo qualcuno degli esempi più importanti: il genere letterario degli *Atti degli Apostoli*; il bilancio autobiografico delle prove e delle grazie particolari di Paolo nel corso del suo apostolato (2 Ep. Cor. 11,16-12,10); i racconti personali di martiri come quello del diacono Saturo e di Perpetua nella *Pasione di Perpetua e di Felicità*, scritta in Africa verso il 202.

In forma ancora breve ma già molto sfumata, un racconto autobiografico di conversione, attento alle vicissitudini interiori della storia di un'anima, apparve nella letteratura latina cristiana nella prima pagina dell'*ad Donatum*, scritto verso il 246 da Cipriano di Cartagine, vescovo e futuro martire. Il tono patetico e lo stile fortemente immaginoso del testo annunciano già il tono delle *Confessioni*. Ancora prigioniero dell'errore pagano, Cipriano «giaceva nelle tenebre di una notte cieca»; «sull'onda del secolo che lo sballottava» era «ancora ignorante della propria esistenza». Rinascere attraverso il battesimo gli sembrava tanto inconcepibile quanto a Nicodemo: «Come può attuarsi, dicevo, un così grande rovesciamento (*tanta conversio*)?». Come rinunciare all'abitudine, al lusso e alle attrattive del mondo? Come disfarsi dei propri errori? Allora l'«onda rigeneratrice» del battesimo gli portò «un'infusione della luce che è in Alto»; ricevette lo Spirito; e il dubbio, il sentimento di claustrazione, le tenebre, fecero posto alla certezza, alla liberazione, alla luce. Agostino conosceva bene questo testo. Nel quarto libro del *de doctrina christiana* (IV

14,31), opererà una critica severa della messa in scena iniziale della pagina; il suo stile gli appariva troppo fiorito, sebbene mettesse Cipriano, con Ilario, tra i «nostri buoni uomini di fede» (*Doctr.* II 41,61).

È necessario accordare un ruolo almeno di pari importanza a un secondo elemento: l'autobiografia spirituale che Ilario di Poitiers, prima del 360, collocò in apertura del suo trattato *de Trinitate*. Si tratta di una decina di pagine che presentano una elaborazione teorica, molto più avanzata, di un itinerario allo stesso tempo intellettuale, morale e spirituale. Sulla scia di Sallustio e di Lattanzio, in primo luogo Ilario ha gettato uno sguardo critico sulla sua vita di svaghi e di piaceri; quindi ha deciso di consacrarsi alla ricerca dell'immortalità e di «Dio autore di un così grande beneficio». Con una passione dell'assoluto già tutta agostiniana, egli ricorda: «la mia anima era infiammata da un desiderio molto bruciante di comprenderlo o almeno di conoscerlo». Dopo aver rifiutato il politeismo e le filosofie che negavano la Provvidenza, scopre il Dio della Bibbia attraverso i testi dell'*Esodo* (3,14), dei *Salmi* (138,7-8), di *Isaia* (40,12 e 66,1), della *Sapienza* (13,15). Insiste sulla bellezza di Dio: «Creatore delle bellezze perfette, egli è nel novero degli esseri perfettamente belli». L'insegnamento dei Vangeli (*Ev. Io.* 1,11-4) e degli Apostoli (Paolo, *Ep. Col.* 2,8,15) lo conduce a «una speranza di bellezza inalterabile» e di immortalità. Ilario passa dall'ansia alla gioia, rifiuta la filosofia seguendo il consiglio di Paolo, dopo il battesimo accetta le responsabilità del sacerdozio: «ciò che credevo per me stesso, non smettevo di insegnarlo agli altri». Agostino ha potuto trovare un precedente diretto in questo racconto di una ricerca allo stesso tempo intellettuale e fervente, dove la speculazione teologica dialoga con il commento ai testi biblici. Non manca neppure il compimento duplice della conversione: nell'accesso al battesimo e al sacerdozio.

Intorno alla metà del quarto secolo, quando negli ambienti dell'aristocrazia colta si moltiplicano le conversioni al cristianesimo e spesso addirittura all'ascetismo, sembrano essersi moltiplicati i racconti di conversione, biografici o autobiografici. Ricorderemo solo due esempi. Nel *de viris illustribus*, che è la più antica storia della letteratura cristiana, Girolamo nel 385 presenta nei termini seguenti l'opera del romano di Spagna Acilio Severo, scritta nel terzo quarto del secolo: «Ha composto in prosa e in

versi una sorta di diario di viaggio che ripercorre tutte le vicissitudini della sua vita e lo ha chiamato *La perdita* o *La prova*» (*de viris illustribus* 111). Simili titoli, dati in greco (Καταστροφή e Πείρα), acquistano pieno significato alla luce dell'accezione neotestamentaria dei due termini: è verosimile che il testo scomparso trattasse delle *Confessioni* di un laico divenuto cristiano e forse monaco. Il racconto delle vicissitudini di un'esistenza movimentata costituisce anche la trama del lungo poema di Gregorio di Nazianzo *Sulla sua vita*. Accuratamente biografico in senso antico (l'autore cominciava presentando i genitori), questa apologia poetica in esametri fu scritta probabilmente poco dopo che Gregorio, nel 381, si dimise dal seggio episcopale di Costantinopoli in mezzo a intrighi tempestosi. Il racconto è allo stesso tempo facendo, pio, anedddotico e apologetico. Emerge così, per contrasto, una parentela ben più profonda tra le *Confessioni* e un testo tanto fortemente interiorizzato come quello di Ilario di Poitiers.

In maniera più o meno diretta sono queste le opere che annunciano quella di Agostino. Gli scritti a lui noti hanno anche potuto contribuire a fargli concepire interesse per il progetto nel quadro della sua missione episcopale. Ma non è meno importante la genesi immediata e personale delle *Confessioni*. Esse infatti, dopo la conversione del 386, si inseriscono nella trama della produzione letteraria di un decennio: si tratta di quasi trenta opere già scritte prima di cominciare le *Confessioni*, di una quarantina se si arriva al 401, data probabile della loro pubblicazione (anche se a X,III 4 un'allusione mostra che i primi nove libri erano già conosciuti prima della redazione del decimo). Grazie alla ricchezza degli argomenti trattati in questi lavori, nel corso dei dieci anni decisivi che vanno dalla vigilia del battesimo agli inizi dell'episcopato, un tale complesso di scritti costituisce la migliore introduzione al contenuto filosofico, teologico, esegetico delle *Confessioni*.

Per chiarire la genesi dell'opera nella singolarità del suo progetto, in primo luogo è opportuno mettere in rilievo alcuni schizzi frammentari di *confessiones*. Questi schizzi mostrano che Agostino iniziò abbastanza presto a meravigliarsi e a interrogarsi di fronte alle vicissitudini, retrospettivamente coerenti, della propria esistenza. All'inizio del secondo libro del *contra Academicos*, terminato probabilmente a Milano poco dopo il battesimo, si può certo parlare di un rendimento di grazie al suo amico e protetto-

re di Tagaste, il ricco Romaniano, di fronte all'appello che Agostino gli rivolge affinché lo raggiunga in una vita filosofica. È un ringraziamento per il suo contenuto: la gratitudine, espressa per una protezione amichevole accordatagli con tanta costanza fin dai suoi primi studi in Africa; la forma tipicamente innica, che fa pensare a un *Te Deum laudamus* con l'anafora di *Tu* in testa alle piccole frasi successive («Tu mi hai accolto quando ero solo un giovane povero. Tu mi hai consolato con la tua amicizia quando persi mio padre... etc.» *contra Academicos* II 2,3); infine, e soprattutto, per il ruolo di ministro della Provvidenza che subito dopo Agostino riconosce a Romaniano («Ma di chi tu fossi il ministro, l'ho capito grazie alla fede più di quanto non l'avessi compreso attraverso la ragione»). L'evocazione di una congiuntura drammatica della propria adolescenza – il momento in cui aveva rischiato di interrompere gli studi per mancanza di mezzi, e l'aiuto di Romaniano gli permise di proseguirli – è rivista qui con gli occhi della fede. Per la prima volta, in una delle sue prime opere, Agostino si china sul suo passato per leggerne con gratitudine la trama provvidenziale: è un primo frammento di *confessio*.

Sotto il segno di una metafora continua (la traversata pericolosa di un «mare in tempesta» fino al «porto della filosofia»), l'apertura del *de beata vita* (1,4) offre in una pagina un abbozzo di *confessio* già più ampio e più netto. Copre le grandi linee, narrative e soprattutto intellettuali, di uno sviluppo che va dalla scoperta della vocazione filosofica di Agostino fino alla sua conversione milanese, cioè attraverso la storia personale che costituisce l'argomento dei libri IV-VIII delle *Confessioni*. Agostino ripercorre in prima persona il proprio itinerario interiore, rivolgendosi a un altro suo amico e protettore potente: il milanese neoplatonizzante Manlio Teodoro. Evoca in primo luogo la sua lettura, a diciannove anni, dell'*Hortensius* di Cicerone, «che mi infiammò per la filosofia di un amore così grande che progettai subito di consacrarmi a essa»; quindi l'incontro, dapprima pieno di sospetto, con quegli uomini (i manichei) che credevano alla divinità della luce visibile. In seguito lo scetticismo degli accademici lo trattiene sospeso in mezzo alle onde dell'esistenza. Scopre allora l'immaterialità di Dio e dell'anima «nei discorsi del nostro sacerdote (Ambrogio) e talvolta nei tuoi (di Teodoro)»; tuttavia «le seduzioni di una donna e degli onori mi impedirono, lo confesso

(fateor), di volare rapidamente nel seno della filosofia». Ma «la lettura di qualche libro di Plotino... mi infiammò al punto da voler rompere i ponti». La crisi decisiva compare qui solo sotto la forma metaforica di una «tempesta» caritatevole malgrado le apparenze: finalmente al momento giusto arriva un «dolore di petto»; esso gli consente di dare le dimissioni dal proprio incarico e di condurre il suo «battellino, rotto e pieno di fessure, fino alla bonaccia tanto desiderata».

Questa breve stilizzazione dell'avventura interiore di Agostino, ancora filosofica e soprattutto retorica, rispetto al racconto delle *Confessioni* presenta differenze e omissioni sulle quali non ci attarderemo. Le tappe essenziali tuttavia sono ben individuate, e sono caratterizzate con una precisione che già conferma l'autenticità complessiva del discorso ulteriore. Quindici anni più tardi, nel 391, sei anni prima di intraprendere le *Confessioni*, nel suo trattato *Sull'utilità del credere* (8,21) Agostino dà uno schizzo più elaborato, e più propriamente religioso, della sua evoluzione personale tra il 384 e il 386.

Questo terzo testo permette precisazioni ulteriori: tra il suo allontanamento da Onorato, cui dedica il trattato, per «partire oltre mare» (dunque dall'Africa in Italia), e la sua decisione di «restare catecumeno nella Chiesa», fino alla soluzione dei problemi che una piena adesione alla fede cattolica continuava a porgli (due fatti ricordati rispettivamente in *Conf.* V, VIII 14 e XIV 25). È una testimonianza, ormai approfondita, sulla sua evoluzione interiore tra le due date. Ricordando in modo allusivo la delusione seguita all'incontro con il manicheo Fausto («quell'uomo, tu sai, che ci hanno presentato come quasi venuto dall'alto del cielo per risolvere tutte le nostre difficoltà»), Agostino evoca le sue perplessità di allora sul buon metodo da adottare per scoprire la verità. Essendo già convinto «che bisognava ottenerla da un'autorità divina,... mi rimaneva solo da implorare, nelle lacrime e nei pianti, il soccorso della divina Provvidenza», nel momento stesso in cui alcune spiegazioni dell'Antico Testamento, date da Ambrogio, gli avevano appena aperto un nuovo accesso alla lettura delle Scritture (la notazione è sviluppata in *Conf.* VI, IV 6). Il dettaglio più interessante per la nostra ricerca viene dopo. Agostino raccomanda a Onorato di seguire la sua stessa strada. «Se dunque anche tu vedi in te da molto tempo disposizioni analoghe e un'analogha preoccupazione interiore, se tu ti

giudichi sballottato ormai da abbastanza a lungo e sei deciso a mettere fine a tali prove, prendi la strada della disciplina cattolica uscita da Cristo in persona...» Dunque il prete Agostino non esita più a proporre a un amico in simili difficoltà la testimonianza esemplare della propria esperienza. Lascia anche intravedere quale utilità pastorale presenterebbe il racconto delle sue confessioni, in primo luogo per gli amici, come Onorato, che hanno seguito la sua stessa strada, attraverso l'esperienza deludente del manicheismo.

L'ultimo testo già suggerisce i moventi congiunturali che hanno indotto Agostino a intraprendere le *Confessioni*. Gli indizi in effetti sono confermati dalla lettera XXVII indirizzata a Paolino di Nola, probabilmente nel 394. In essa risponde alle lodi personali di Paolino, che lo imbarazzano, e quindi alla sua richiesta di una biografia di Alipio: sono due punti capitali per determinare il senso e la data dell'opera che poi avrebbe intrapreso. Sul primo punto, Agostino sembra preoccupato di disingannare quanti troppo presto vorrebbero prenderlo per un santo: che Paolino non accolga con un entusiasmo troppo poco lucido i trattati che gli porta Romaniano. Dove giudicherà male il loro autore: «è me stesso che vi si vede, mentre in ciò che ti piace dei miei libri bisogna amare e vantare "colui in cui è la fonte della vita e alla luce del quale vedremo la luce" (Ps. 35,19), senza enigma ma faccia a faccia, mentre ora vediamo in enigma (1 Ep. Cor. 13,12)». (I due versetti saranno associati di nuovo in *Conf.* XIII,iv 5 sg.) Agostino dichiara di giudicare sé stesso con dolore per i suoi sbagli e i suoi errori «tratti dal vecchio fermento; ma io esulto tremando per quanto ho detto grazie al dono dello Spirito, traendolo dagli azimi della sincerità e della verità: in effetti "che cosa abbiamo che non abbiamo ricevuto?"» (versetto di 1 Ep. Cor. 4,7, fondamento capitale della dottrina agostiniana della grazia, ripreso in *Conf.* VII,xxi-xxvii e XIII,xiv-xv). Poi conclude: «Perché io confessi sempre tutto ciò dal fondo del cuore e il mio cuore non sia in dissonanza con la mia lingua, prega per me, fratello,... perché io invochi il Signore senza voler essere lodato, ma lodandolo». Sia che allora le *Confessioni* fossero o no in progetto o in cantiere, tutto lo sviluppo descrive o riflette bene attitudini e temi che hanno un'importanza fondamentale nella *confessio* agostiniana. Conferma inoltre la probabile intenzione di indirizzare le *Confessioni* in prima istanza a quegli uomini spirituali che

nella *Regola* Agostino definirà ancora «gli amanti della vera saggezza»: Romaniano, Onorato, Paolino, altri amici divenuti suoi compagni e fratelli in cerca della vita perfetta.

Il secondo punto della lettera documenta un incitamento esterno che potrebbe aver svolto un ruolo ancora più preciso nel progetto iniziale dell'opera: l'«ordinazione», da parte di Paolino, di una biografia di Alipio, di cui Agostino dichiara qui di essersi assunto l'incarico. «Avendo letto la domanda con cui esprimevi il desiderio che ti esponesse per iscritto la sua storia (*historiam*), allo stesso tempo egli (Alipio) voleva farlo per simpatia nei tuoi confronti e non farlo per rispetto umano e personale; poiché lo vedevo incerto tra il suo affetto e il suo ritegno, ho tratto il suo fardello sulle mie spalle, dal momento che egli mi ha anche sollecitato con una lettera. Se il Signore mi viene in aiuto, non tarderò dunque a introdurre Alipio tutto intero nel tuo cuore.» Quale rapporto deve essere stabilito tra questo progetto, quello delle *Confessioni* e soprattutto i frammenti di una biografia spirituale di Alipio sparsi tra i libri VI e IX della futura opera? Si tratta dei *membra disiecta* del progetto annunciato nella lettera a Paolino? In quanto *historia* di Agostino stesso, la redazione delle *Confessioni* deriva direttamente da un simile progetto? Ne è la continuazione o la metamorfosi? In ogni caso l'itinerario interiore e addirittura la vita quotidiana del suo caro Alipio («che era sempre accanto a me» VIII, XI 27) si sono mescolati con quelli di Agostino durante tutti gli anni cruciali, fino all'intimità del giardino di Milano; i due amici vi hanno vissuto insieme la propria conversione secondo strade allo stesso tempo parallele e distinte, suggellandola con la lettura di frammenti, vicinissimi, della stessa pericope della *Lettera ai Romani* (I 3, 13 e I 4, 1).

Così, nell'introspezione di Agostino, l'antico bisogno personale dei bilanci spirituali del proprio passato, tra il 386 e il 396, si congiunse alle nuove giustificazioni che gli offriva l'interesse pastorale tutto compreso di una simile testimonianza, affinché ne misurasse il profitto duplice: per sé stesso e per gli altri. Ne avrebbe dato una spiegazione più chiara alla fine della vita – in base, per così dire, all'esperienza – in una celebre pagina delle *Revisioni*: «I tredici libri delle mie *Confessioni* lodano il buon Dio... Risvegliano verso di lui lo spirito e il cuore dell'uomo... Personalmente, quando le scrivevo, hanno prodotto questo effetto su di me, e continuano a produrlo quando le leggo... So che

sono piaciute e che ancora piacciono a numerosi fratelli» (*Retractiones* II 6 [33],1). Ecco dunque altri motivi che poterono contribuire alla decisione di Agostino di intraprendere le *Confessioni*: la richiesta di Paolino; l'importanza decisiva delle testimonianze biografiche nella propria conversione; l'esperienza fatta con Onorato nel 396; le esigenze di una pastorale antimanichea; per ultima, sebbene forse non meno importante di quanto sia stato sostenuto, la persistenza di una certa ostilità, nutrita di maldicenze o addirittura di calunnie, nei confronti di un ex manicheo notorio, la cui rapida ascesa all'episcopato poté non piacere a tutti.

Soprattutto bisogna tenere conto dell'evoluzione del pensiero di Agostino, rispettivamente sulla priorità e sul ruolo della grazia di Dio e della libertà umana, nei dieci anni trascorsi dal 386 al 396. In numerosi trattati, soprattutto nella sua esegesi ai testi di Paolo su questo argomento importantissimo, la riflessione teologica di Agostino provocò in lui una grave «crisi spirituale», secondo la giusta formula di A. Pincherle. La confidenza di Agostino nelle forze della ragione e nella capacità dell'uomo di raggiungere Dio è stata doppiamente erosa: da un lato, attraverso l'approfondimento del pensiero di Paolo; d'altro lato, grazie anche alle constatazioni di Agostino, divenuto sacerdote, sulla fallibilità dei battezzati e sulle proprie debolezze. Ne conseguirono una certa disillusione delle speranze filosofiche e una maggiore umiltà nei confronti della condizione dell'uomo: creatura fragile e come tale destinata a perdersi senza la grazia che proviene da Dio. Su questo problema assillante il punto di equilibrio, attestato dalle *Confessioni*, non elimina un'inquietudine irriducibile. La crisi però è illuminante; e L.F. Pizzolato ha potuto vedere nelle *Confessioni* il culmine di un'esperienza spirituale. La decisione di cominciare a scriverle trova in questa esperienza critica il suo movente più profondo.

La redazione dell'opera va collocata tra il 396 e il 402. Sembra iniziata dopo la morte di Ambrogio (4 aprile 397), poiché in due passi (*Conf.* V, XIII 23 e VIII, II 3) all'indicazione del suo episcopato si abbina l'avverbio *tunc* («allora»). Era terminata quando Agostino scrisse il secondo libro del *de Genesi ad litteram*, datato al 402 e dove Agostino rinviava al tredicesimo libro delle *Confessioni* (*de Genesi ad litteram* II 9,22). Almeno per l'anno di inizio, questa datazione sembra confermata dal posto occupato dall'opera nelle *Revisioni*: dopo il *de mendacio* (394), le *Que-*

stioni a Simpliciano e i trattati *Contro l'epistola di Mani* e *Sul combattimento cristiano* (che appartengono al 396), il *de doctrina christiana* (i cui primi tre libri erano già composti nel 397, a parte la fine del libro terzo, posteriore al 426); prima del *Contro Fausto*, gli *Atti della discussione con Felice* (404) e il trattato *Della natura del bene* (anch'esso probabilmente del 404). Partendo da questi dati, è possibile restringere l'arco cronologico, congetturando con maggiore esattezza il probabile protrarsi della composizione? Tenteremo di farlo più avanti, esaminando la struttura dell'opera e come si distribuiscono i suoi tredici libri.

4. Tre categorie di dialoghi

*Cui narro haec? neque enim tibi, Deus
meus, sed apud te narro haec generi meo,
generi humano... ut... ego et quisquis haec
legit cogitemus* (II, III 5)

Nulla è meno solitario delle *Confessioni*. L'abbiamo già intravisto esplicitando il senso dell'atto della *confessio*: un atto insieme mentale e verbale. Parola interiore e proferita, la *confessio* istituisce una comunicazione duplice. Testimonianza, confessione, celebrazione, la *confessio* non ha senso se implicitamente non è rivolta a un giudice, a un uditorio, a un'assemblea liturgica; innescata sempre un dialogo. In quanto tale, nasce dall'incontro tra una tradizione di forme espressive molteplici e un temperamento eccezionalmente portato a comunicare con gli altri. Agostino visse sempre circondato da molti parenti e amici, maestri e colleghi, protettori mondani e direttori spirituali, interlocutori e corrispondenti. Questi diversi incontri, sul cui significato torneremo in seguito (p. LXXII sgg.), sono sempre l'occasione di dialoghi intensamente vissuti da quest'uomo affettivo, tanto estroverso che introverso. Le conversazioni, da lui confessate nel corso dei tredici libri, sono sempre un voltarsi verso qualcuno in presenza di qualcun altro, o di altri; a questo titolo, istituiscono immediatamente, con chiarezza maggiore o minore, dialoghi che strutturano in maniera costante la parola di Agostino, dandole, per così dire, un rilievo a tre dimensioni.

È lo stesso Agostino a spiegare al lettore questa sorta di messa in scena della confessione nel momento in cui prova il rimorso

passaggero di perdersi in un aneddoto insignificante, ricordando per inciso la mediocrità sociale ed economica di suo padre Patrizio. Si interroga quindi sull'identità dell'interlocutore cui è rivolta la confidenza; e la riflessione ci fornisce una sorta di censimento dei suoi uditori: «Ma a chi racconto queste cose? Non certo a te, Dio mio: ma rivolgendomi a te le racconto al genere cui appartengo, al genere umano... E questo, perché? Evidentemente perché io, e chiunque altro legga tali cose, ci rendiamo conto da quali abissi dobbiamo levare a te il nostro grido» (II, III 5). Il primo rifiuto di rivolgere a Dio questa confidenza dal contenuto umano, troppo umano, dimostra che abitualmente è Dio stesso il primo interlocutore della confessione; ciò è chiaro per la citazione del *Salmo* che apre il primo libro (ved. sopra, p. xxvii). Il secondo interlocutore designato è il destinatario del racconto: tutta l'umanità, e non più soltanto gli uomini spirituali cui Agostino talvolta si rivolge con precisione e che sono i potenziali lettori per i quali all'inizio ha intrapreso la sua opera. Egli cioè è convinto di portare in sé stesso la forma intera della condizione umana, come dirà un giorno Montaigne: sebbene, con l'espressione latina *genus humanum*, egli designi più esattamente un'umanità raccolta, di fatto o per vocazione, nella Chiesa di Cristo. Un terzo interlocutore compare nel testo solo in seguito: non è altri che Agostino, destinatario della propria confessione, considerata nelle categorie degli esercizi retorici delle controversie con sé stesso (*controversia secum*) o del discorso persuasivo rivolto a sé (*suasoria ad ipsum*).

Questa terza forma dei dialoghi, inerenti alla confessione, non è certo la meno importante. Ciò che costituisce la triplice struttura dialogale, sottesa dalla parola di confessione, è in primo luogo il duplice «mestiere» di oratore di Agostino: ex retore divenuto vescovo, ex panegirista di imperatori divenuto predicatore della Parola di Dio. Le *Confessioni* sono scritte da un oratore sacro e da un celebrante che pratica ogni giorno le diverse forme della parola liturgica costitutiva del culto cristiano: parola eucologica della preghiera e degli inni, parola scritturale delle letture bibliche e dei *Salmi*, parola omiletica del sermone. Nelle *Confessioni* (XI, II 2) Agostino dichiara esplicitamente a Dio che avrebbe voluto anche confessare «le direttive con le quali mi hai guidato a predicare la parola e a dispensare al tuo popolo il tuo mistero». Queste prese di parola del vescovo Agostino innescano,

da parte del celebrante, altrettanti dialoghi con Dio e con gli uomini. In simili condizioni Agostino non poteva non concepire la sua confessione (che prende successivamente le forme del racconto, della meditazione o della preghiera) come un dialogo triplice: con Dio, con sé stesso, con gli altri.

Da un capo all'altro dell'opera, il dialogo con Dio si apre sotto il segno dei *Salmi*: sconsiglio e confessione, conversione e lode. In certo modo è Dio stesso a dare spesso le risposte, attraverso i testi sacri citati con tanta abbondanza dalla parola di confessione. Spesso la risposta di Dio a una richiesta di Agostino è esplicita, come nel caso della domanda formulata a proposito della conversione di Vittorino: perché gli uomini traggono gioia maggiore «dalla salvezza insperata di un'anima liberata da grave pericolo»? La risposta consiste in una citazione dalla parabola della pecorella smarrita: «Perché anche tu, padre misericordioso, provi più gioia per uno che si pente che per novantanove giusti che non hanno bisogno di penitenza» (VIII,III 6). Ormai da tempo l'alternanza di lettura e di preghiera era stata rappresentata come un dialogo, secondo la bella espressione di Cipriano nel suo trattato *A Donato*: «Quando leggo, egli mi parla; quando prego, io gli parlo» (*ad Donatum* 15). È esattamente la stessa alternanza che esiste tra i racconti o le richieste di Agostino e le citazioni o le allusioni bibliche intessute sulla parola di confessione. Il dialogo con Dio dà un colore quasi mistico, nel senso moderno della parola, a molte delle pagine dove la riflessione di oggi sull'esperienza di ieri si tinge di un fervore di rimpianto, di meraviglia, di gratitudine: dialogo affettivo e intimo, capace di rivaleggiare anche nella forma con molti poemi mistici moderni.

Appunto dai *Salmi*, che conosceva a memoria, che ha recitato, cantato, citato, commentato giorno dopo giorno (e letto addirittura in punto di morte, come sappiamo dal biografo Possidio), Agostino ha attinto il modo effusivo di sentire e di dire il suo dialogo intimo con un Dio personale: «Quali grida levavo a te, quando leggevo quei salmi; e quanto ne ero infiammato verso di te, e ardevo dal desiderio di cantarli, se avessi potuto, al mondo intero contro l'orgoglio del genere umano» (IX,IV 8). I primi versetti del *Salmo* 4 sono quindi citati e commentati nel testo come altrettante parole divine rivolte agli uomini: «quando volto a noi (*conversus ad nos*) il tuo Spirito buono ci dice: Figli degli uomini, fino a quando il vostro cuore sarà appesantito?». L'inserimento è

reso notevole dall'immagine dello Spirito di Dio «rivolto verso l'uomo», come in simmetria perfetta con il rivolgimento che Dio attende dall'uomo convertito. Nell'iconografia cristiana antica questo duplice atteggiamento è ben tradotto dallo schema destinato a rimanere nell'arte europea come schema della *sacra conversazione*: è così che Cristo e Pietro compaiono sui mosaici o, soprattutto, sui sarcofagi cristiani dello stesso secolo in cui sono scritte le *Confessioni*. Da una parte e dall'altra, nelle forme plastiche o nelle parole, tra uomo e Dio si instaura e si esprime lo stesso dialogo.

L'*io* di Agostino si costruisce in questo rapporto singolare con il *Tu* di Dio, invocato sempre così nella preghiera liturgica cristiana. Forse si è esagerato nel sostenere che Plotino non aveva mai dato del tu all'Uno, il Dio astrattissimo della teologia neoplatonica. Esistono infatti preghiere neoplatoniche che – come avviene spesso in espressioni della pietà pagana – danno del tu alla divinità cui si rivolgono: così nella preghiera innica che Tiberiano, probabilmente all'inizio del quarto secolo, indirizzò in oscuri esametri al dio cosmico; oppure, molto tempo prima, nel famoso *Inno a Zeus* di Cleante, uno dei fondatori dello stoicismo. Ma è anche vero che in queste preghiere rimaneva una distanza insuperabile tra l'uomo e la divinità, solennemente invocata da un mortale nella sua trascendenza. Nei dialoghi tra gli oranti delle religioni orientali e i loro dèi c'era già un maggiore fervore immediato e una sorta di familiarità confidente: per esempio, nell'undicesimo libro delle *Metamorfosi* di Apuleio, le preghiere di Lucio a Iside e la rivelazione di Iside a Lucio. Tuttavia si era ancora lontani dall'intimità che Agostino intrattiene con un Dio «più intimo del più intimo» di sé stesso: un Dio che si era fatto uomo nella persona di Cristo, che la sua umiliazione volontaria aveva reso uguale all'uomo grazie all'assunzione della natura umana, e che aveva dialogato con l'uomo su un piano di parità durante la sua vita terrena.

Per chiarire il tono così singolarmente affettivo del dialogo di Agostino con il suo Dio bisogna tener conto della sublimazione della sensibilità in quella che i cristiani, dopo Paolo, hanno chiamato la virtù teologale della carità: immagine umana dell'amore comunicativo, che Dio porta a sé stesso e all'uomo. Questo dialogo, nelle *Confessioni*, non è governato solo da un'illuminazione interiore dell'intelligenza; esso è *cordiale*, in tutta la ricchezza di

significati che la parola *cor* assume nella scrittura di Agostino. Tra l'accezione del termine presente nella Bibbia e nei *Salmi* e il Dio «sensibile al cuore» di Pascal, questo organo di decisione spirituale è al centro del movimentato dialogo che continua incessantemente tra le premure di Dio e il libero arbitrio dell'uomo. Questo più profondo valore non esclude però armonie del senso più cordiale nel significato odierno della parola: cioè componenti affettive. Platone diceva che bisogna andare alla verità con tutta l'anima; Agostino ci va con tutto il suo essere, dunque anche con tutte le risorse della sua sensibilità. Poiché anche la sensibilità fa parte dell'essere creato di Agostino e di tutte quelle realtà che «sono buone perché sei tu che le hai create, nella tua bontà», secondo il bel verso di un elogio scritto dallo stesso Agostino probabilmente per benedire un cero pasquale (*Civ.* XV 22).

Un simile dialogo continua fino agli ultimi libri. Agostino infatti ha ripetutamente sperimentato l'impossibilità di abolirlo superando le parole in una pura e mutua presenza dell'uomo a Dio e di Dio all'uomo. Si possono considerare sotto questa luce sia i racconti d'estasi sia il proseguimento di una sorta di ricerca esegetica nei libri XI-XIII. L'estasi, che Agostino conobbe a Ostia con sua madre poco prima della morte di Monica, raggiunse il suo oggetto divino più dei tentativi di estasi plotiniana che l'avevano preceduta; ma in essa la comunicazione con Dio divenne comunione solo per un istante. Dio non era ancora presentato come il Dio dell'amore e, se Agostino e sua madre poterono «raggiungerlo» per un istante, non è detto che abbiano potuto conoscerlo. Agostino dovette ridiscendere immediatamente da quella sommità, e ricorrere di nuovo alla mediazione delle parole: le sue o quelle della Bibbia, di cui si appropriava. Tuttavia, alla fine del decimo libro, dà conto con discrezione di quei momenti privilegiati in cui Dio «l'introduce in un sentimento interiore del tutto inusitato, in una dolcezza sconosciuta, che, se si realizza in me, non so che cosa sarà ciò che non sarà questa vita» (X, XL 65). Al di là dell'approccio liturgico del *sacramentum* e al di là della speculazione incessante di una fede che continua a cercare l'intelligenza di sé stessa attraverso le vie della ragione, in seguito la Scrittura rimane il luogo privilegiato dove la parola dell'uomo può dialogare con quella di Dio nel modo più personale e diretto. Questa è anche una prima maniera per prospettare la coerenza profonda degli ultimi tre libri con quelli che li precedono. È nella

loro ricerca esegetica (pensata e pregata, allo stesso tempo razionale e orante) che Agostino prosegue e invita a proseguire il dialogo tra uomo e Dio di cui le *Confessioni* rendono testimonianza a partire dai primi libri.

Ma questo dialogo non esclude gli altri due. Se Agostino, sulle orme del Platone delle *Leggi* (V 732), fu convinto abbastanza presto che «l'anima in noi è la parte più divina» o, della tradizione biblica, che l'uomo è fatto a immagine di Dio, ogni dialogo con Dio poté sembrargli passare, logicamente, in primo luogo attraverso un dialogo con sé stesso. Agostino ha fatto esperienza di questo dialogo e lo ha teorizzato in una delle sue prime opere, più di dieci anni prima delle *Confessioni*. Ha anche giustamente intuito in maniera così forte la novità della sua interiorizzazione del dialogo socratico e platonico, da creare allo stesso tempo la parola e la cosa, dando come titolo alla sua opera *Soliloqui*: un neologismo fino ad allora ignoto al latino ed entrato poi in tutte le lingue moderne. Al termine di un lungo scambio di repliche, il secondo personaggio del dialogo – la sua stessa ragione – dice ad Agostino: «Poiché dialoghiamo soli tra di noi, voglio chiamare e intitolare così questi *Soliloqui*: il neologismo forse è duro, ma ben adatto a far intendere la cosa. Siccome non esiste mezzo migliore di cercare la verità che quello di procedere per domande e risposte..., ho trovato che la cosa più comoda era cercare la verità con l'aiuto di Dio, interrogando me stesso e rispondendo a me stesso» (*Soliloquia* II 7, 14).

Nella sua genesi e nel suo disegno, la dichiarazione illustra il dialogo tra Agostino e sé stesso che occupa ancora tanto spazio nelle *Confessioni*. Nei *Soliloqui* c'era ancora l'essenza del progetto socratico. Del resto, essi sono contemporanei ai tre dialoghi detti di Cassiciacum, dal luogo degli incontri: Cassiciacum era una grande tenuta nella Cisalpina. Come Socrate nei dialoghi di Platone, Agostino vi aveva riunito numerosi interlocutori per far loro scoprire, insieme e sotto la sua direzione, con le domande e le risposte di un dialogo filosofico, la verità su tre argomenti. In primo luogo sulla possibilità stessa di scoprire questa verità verso e *Contro gli Accademici*, cioè contro lo scetticismo della Nuova Accademia, quella di Carneade nel secondo secolo a.C.; quindi *Sulla felicità*, infine *Sull'ordine*. Nei *Soliloqui* questa dialettica è interiorizzata in un dialogo ancora strettamente razionale tra sé e sé stesso; ma già in presenza di un «Dio verità» invocato lunga-

mente nella mirabile preghiera che introduce il dialogo: un Dio cui Agostino domanda soltanto di «convertirlo a fondo, verso di lui» (*ut me penitus ad te convertas*). Così, i due dialoghi maggiori, che strutturano le *Confessioni*, si trovano nell'innovazione agostiniana dei *Soliloqui*.

Elemento più importante: il progetto primordiale dei *Soliloqui* resterà al centro delle *Confessioni*: «Che cosa vuoi sapere?... Conoscere Dio e l'anima: ecco ciò che desidero» (*Soliloquia* I 2,7). Lo scrittore delle *Confessioni* interrogherà e risponderà con maggiore abbondanza e con maggiore libertà, con maggiore fervore anche nella ricerca più razionale. Ma si può dire che, nel tono e nel metodo, c'è spesso tra le due opere una certa differenza di livello nella formalizzazione della dialettica (mantenuta ancora nei *Soliloqui*), ma che non esiste differenza di natura nel «trilogio» meditativo e appassionato tra Agostino, Dio e lui stesso. La finzione della pura forma dialogica, con l'indicazione minima di due personaggi in testa alle successive repliche, non viene completamente eliminata neppure nelle *Confessioni*. Per esempio: «Questo ricordo è come quando uno ricorda Cartagine dopo averla vista? – No... – È come quando ricordiamo dei numeri? – No» e così via (X,xxi 30). Questo passeggero attacco di «soliloquio», si potrebbe dire allo stato puro, invita significativamente a materializzare con l'uso di trattini, come abbiamo appena fatto, la conformità a un vero dialogo secondo le linee della tradizione platonica. E se di solito questo tipo di presentazione dialettica è rivestita con la morbidezza di un discorso privo di rotture così vive, la differenza dei generi non deve nascondere al lettore delle *Confessioni* la presenza costantemente ricorrente di un dialogo tra «Agostino e Agostino» – secondo l'espressione usata da Agostino stesso in una delle sue prime lettere pervenute fino a noi (*Ep.* III 1).

Comunque, nelle *Confessioni* sono divenute rarissime queste reminiscenze formali della struttura dialogale antica, con la messa in scena tradizionale nel dialogo filosofico greco, latino e anche cristiano: si pensi all'*Ottavio* di Minucio Felice o, nella stessa epoca di Agostino, ai *Dialoghi* di Sulpicio Severo, terminati nello stesso periodo delle *Confessioni*. Di tutto ciò esiste una ragione obiettiva: l'esistenza implicita di un terzo dialogo, quello messo in luce dalla riflessione di Agostino posta in esergo a questo paragrafo (ved. p. XLIII). Una simile riflessione fa comprendere come il rapporto che si instaura tra Agostino e il suo pubblico non sia

riducibile al rapporto che si stabilisce di norma tra uno scrittore e chi lo legge. Dice in effetti Agostino: «Io racconto questo agli uomini come me, perché riflettiamo» (cfr. X, I 1-IV 6). Lo schema del dialogo socratico, allo stesso tempo collettivo e direttivo, sussiste anche in questo duplice rapporto interpersonale. Il movimento di numerose pagine delle *Confessioni* potrebbe essere schematizzato nella formula seguente, insieme parallela e più vicina alle realtà della dialettica platonica: io racconto ciò ai miei discepoli (oppure: io pongo loro tali domande) affinché noi insieme scopriamo (grazie al dialogo che si è aperto) la verità.

Lo schema socratico si combina da questo punto di vista con quello che si potrebbe definire lo schema episcopale o, più in genere, lo schema del predicatore. Del resto, il secondo schema copre il primo senza eliminarlo: nel filosofo cristiano che l'Agostino delle *Confessioni* intende rimanere, benché sia divenuto come l'incaricato di una missione da parte del Maestro interiore, il Cristo del suo *de magistro*, scritto nel 389. In una simile prospettiva le *Confessioni* debbono essere ricollocate nel quadro determinato da ciò che è divenuto dopo il 391 (appunto perciò Valerio l'aveva fatto ordinare prete) l'impegno principale della creatività letteraria di Agostino e il dovere primordiale della sua condizione: la predicazione costante al popolo cristiano di Ippona, l'esercizio quasi quotidiano del ministero della parola, in primo luogo ministero del vescovo e quindi del sacerdote cui il vescovo l'affida; ciò avvenne nel caso di Agostino tra il 391 e l'anno della sua ordinazione episcopale di coadiutore, nel 395 o nel 396. André Mandouze ha intitolato giustamente il suo studio su Agostino predicatore: *Dialoghi con la folla*. Le *Confessioni* costituiscono un momento, privilegiato e durevole, di questo dialogo. Con quale «folla»? Con gli uomini spirituali d'Ippona o di altrove, con i manichei (espressamente interpellati come tali), con gli obiettori d'ogni specie, con un «genere umano» chiamato a entrare nella Chiesa (come Vittorino e da poco tempo Agostino stesso) se già non vi si trova: la razza «dei figli degli uomini che credono in te, compagni della mia gioia, partecipi della mia condizione mortale, cittadini [nella città terrestre e nella città di Dio] e pellegrini come me» (X, IV 6). Mai probabilmente come all'inizio del decimo libro, dove ridefinisce il senso delle sue *Confessioni*, Agostino ha disegnato con tanta chiarezza, e in un clima caloroso di vera carità, la personalità collettiva del suo uditorio più vasto: il popolo

cristiano e tutti gli uomini chiamati a farne parte, in fratellanza condivisa con il vescovo d'Ippona.

Essi sono gli interlocutori di un dialogo, non semplici ascoltatori o lettori destinati a rimanere puri spettatori della confessione di Agostino, come distaccati da un libro appena aperto: è il caso di quel Consenzio di Minorca che, con disinvoltata infatuazione, non seppe nascondere al suo corrispondente di aver trovato l'opera illeggibile, tanto da abbandonarne la lettura (*Ep.* 12* *Dijvak*). Agostino stabilisce il dialogo solo con lettori seri, che trarranno profitto e piacere dalla lettura e glielo diranno, come ricorderà nelle *Revisioni* (ved. sopra, pp. XLI-XLII). Sono gli stessi che prendono volentieri alla lettera le sue figure di stile oratorio esortanti alla risposta e al dialogo, secondo la tradizione dialettica nel senso antico e filosofico del termine: apostrofi, domande, esclamazioni, ordini e desideri al plurale della seconda e soprattutto della prima persona del congiuntivo (*ut cogitemus*). Il racconto, la meditazione, anche la preghiera assumono volentieri forme espressive dove l'uso di un modo eventuale (congiuntivo o futuro) si rivolge al lettore a metà strada tra il desiderio e l'ordine: come per strappargli una risposta che forse sarà formulata solo nell'intimo del «cuore», attraverso una sorta di parola interiore (il *logos endiathetos* degli stoici, definito da Agostino *verbum interius*), la cui enunciazione (*prophora*, Agostino dice *locutio*) resterà il segreto del Re. Agostino lo afferma in una sentenza densa, poetica nella sua duplice metafora: «tace con la voce, ma grida col cuore» (*tacet strepitu, clamat affectu* X,II 2). Questa sorta di «dialogo a livello zero» (dal punto di vista della formulazione della risposta in una parola pronunciata) nasce da quella che Agostino chiama, nelle *Confessioni* e nelle *Revisioni*, l'*excitatio* del cuore e dell'anima. Ricorda di essere stato il primo, leggendo di nuovo la sua opera, a sentire questa *excitatio*, ma che essa è stata sentita anche da molti altri lettori, dopo di lui e con lui. Questo *risveglio* corrisponde a un incitamento spirituale a partire da sé stessi, secondo una metafora di Paolo (*Ep. Eph.* 5,14: «svegliati, tu che dormi...»).

Così Agostino non smette mai di condividere in un terzo dialogo i due dialoghi gemelli che simultaneamente prosegue – nella prospettiva l'uno dell'altro – con sé stesso e con Dio. Per usare i suoi termini, il racconto di confessione si rivolge a Dio in presenza degli uomini (*coram hominibus*), agli uomini in presenza di

Dio (*coram Deo*); oseremo aggiungere: a sé stesso in presenza di entrambi. Tuttavia quest'ultima formula può applicarsi di fatto anche agli altri due dialoghi, per esprimere quella sorta di circolarità, o addirittura di interferenza, che caratterizza la trama complessa di una struttura dialogica dai circuiti molteplici.

5. *L'unità di un nuovo genere letterario*

*Confessiones... excitant cor ne dormiat in
desperatione... sed evigilet in amore miseri-
cordiae tuae et dulcedine gratiae tuae*

(X, III 4)

La complessità dei significati impliciti nel termine «confessione», il sovrapporsi e l'intrecciarsi dei tre tipi di dialoghi istituiti simultaneamente da Agostino, la separazione dell'opera tra i propositi apparentemente divergenti dei libri I-IX, X, e dei libri XI-XIII, costituiscono altrettante singolarità che invitano a non ricollegare le *Confessioni* a un genere letterario preciso: tanto meno a quello autobiografico. Come abbiamo visto, lo studio della genesi del progetto ci ha spinti a osservare delle affinità e degli antecedenti, prima di Agostino o nelle sue opere anteriori. Tuttavia nessuna di queste analogie si impone veramente, al punto da escluderne ogni altra. Si potrebbe anche presentare una certa evoluzione nell'orientamento del libro, nel corso di una redazione che si è protratta per molti anni; è anche verosimile che alcune congiunture mutevoli e la composizione di diverse opere nuove abbiano influito sul progetto iniziale. La stessa differenza dei punti di vista e delle preoccupazioni – se non delle convinzioni filosofiche e della mentalità religiosa – tra il giovane lettore dell'*Hortensius*, il nuovo battezzato di Milano e il vescovo di Ippona, non hanno potuto non dissociare almeno un poco l'immagine coerente che lo scrittore ha voluto dare della sua conversione continua, benché questa diversità successiva del suo io conferisca al suo autoritratto spirituale un rilievo molto vivo.

Quando ci si pone la domanda del genere letterario cui appartiene l'opera, va tenuto conto di questa pluralità. Il tema del mutamento dell'uomo occupa nell'opera troppo spazio per non chiedersi in quale misura il tema stesso abbia condizionato i fini e i mezzi della scrittura e, di conseguenza, l'unità del genere. In pri-

mo luogo, bisogna interrogarsi sul significato di una simile unità nell'estetica del quarto secolo. Orazio, nell'*Arte poetica*, aveva sottolineato fortemente il principio dell'unità dell'opera d'arte nel quadro di una polemica contro la mescolanza dei generi. È molto dubbio però che dei prosatori latini del quarto secolo avrebbero sottoscritto con tanto rigore questo principio. Un esame comparativo, per campioni, della prosa di alcuni scrittori contemporanei di Agostino – scrittori così diversi come Ammiano, Ambrogio e Ausonio – fa apparire in tutti e tre una volontà deliberata di mescolare i generi, per trarre da questa mescolanza effetti nuovi. Questa estetica baroccheggiante non impedisce alla *Storia* di Ammiano, ai sermoni di Ambrogio, alla *Mosella* di Ausonio, di conservare rispettivamente una loro generica specificità. Questa duplice constatazione sembra poter essere trasferita tanto più facilmente alle *Confessioni*, in quanto si è già messa in rilievo la complessità del loro retroterra culturale, non riducibile ai soli generi definiti dalla tradizione antica trasmessa nella scuola, e neppure ai generi letterari cristiani. Conversione e confessione si situano a loro volta sotto il segno del mutamento nel tempo: questo mutamento si iscrive al centro di un'antropologia di matrice biblica che vede nell'uomo una creatura mutevole e mortale, creata nel tempo e con il tempo, sottomessa pertanto al processo (già chiaramente pensato da Aristotele) della generazione e della corruzione. Per quanto riguarda l'unità dell'opera d'arte e la specificità dei generi letterari, esistono dunque molte ragioni per presumere che l'autore delle *Confessioni* non potesse averne un'idea meno complessa e, per così dire, meno fluida dei suoi contemporanei appena ricordati.

Per maggiore chiarezza bisogna partire dai tre grandi tipi di sviluppo che appaiono subito alla lettura dell'opera: il racconto, l'effusione lirica, la meditazione. Questi tre sviluppi molto spesso sono successivi e distinti, ma talvolta «a forma di tegola» o addirittura interferenti; e non possono essere considerati come provenienti, ciascuno, da un genere per così dire chimicamente puro. La pratica della mescolanza dei generi compare tanto più volentieri se lo scrittore ha il gusto e il talento delle analisi sottili e iridate, anche contraddittorie, come è contraddittorio l'animo umano di cui lo scrittore ama seguire le più piccole contraddizioni in una situazione data. La pluralità dei punti di vista, di cui si è tentato di chiarire il gioco in termini di dialogo interiore, impo-

ne dunque di non trarre conclusioni troppo affrettate sul genere di un determinato sviluppo. Inoltre, la facilità con cui si muta «codice di comunicazione» (forse, per noi, l'equivalente più intelligibile della nozione di «genere letterario») deriva anche dalla diversità dei tipi di pubblico che abbiamo individuato analizzando il dialogo di Agostino con il suo lettore o, piuttosto, con i suoi lettori.

All'inizio era il racconto (in primo luogo nella richiesta di Paulino ad Agostino): una *narratio* che è una *historia*, ridotta alle dimensioni biografiche del cammino spirituale di un individuo; cioè, essenzialmente, la storia del suo itinerario fino alla conversione, intesa nel senso semplice e oggettivo dell'adesione pubblica alla fede cattolica, che si manifesta entrando nella Chiesa e traendone le conseguenze pratiche. Tuttavia, da quando i maestri del sospetto hanno esteso il loro regno (o la loro tirannia) sui campi della creazione letteraria, per noi non esiste più un racconto innocente. Richiamandoci a testimoni più imparziali, diremo con Paul Veyne che lo storico – e dunque tanto più il biografo – «sceglie» sempre «il suo intrigo»; e con Paul Ricoeur che il tempo del racconto implica una «messa in intreccio» dei fatti, nell'ambito di un complesso vettoriale che possiede un inizio, una metà e una fine, così come operava il drammaturgo secondo le analisi della *Poetica* di Aristotele.

Un simile paradosso dà da pensare sui racconti delle *Confessioni*. Infatti Ricoeur ha convincentemente mostrato come nella costruzione del suo racconto anche lo storico più esigente non proceda in maniera diversa dal romanziere: «intreccia» fatti che crede reali attraverso gli stessi processi mentali utilizzati dal romanziere quando trama fatti di pura finzione. La circostanza apre nuove prospettive sul racconto famoso della scena del giardino di Milano, dove la realtà vissuta si lega, in modo poco estraricabile, a una simbolizzazione di cui non è facile determinare il livello. Una volta che la finzione abbia recuperato così tutti i suoi titoli di nobiltà, in un racconto – dunque più in particolare anche nei racconti di Agostino – l'alternativa tra realtà e finzione non deriva più da un'alternativa disgiuntiva, da un *entweder oder* puramente logico e positivo. Le parentele tra le *Confessioni* di Agostino e quelle di Lucio nel romanzo di Apuleio indicano i fili storici attraverso i quali, sulla scia del romanzo greco, l'arte antica ha intrecciato nel racconto la realtà vissuta e la sua stilizzazione.

Nel caso specifico, l'interferenza di storia e di romanzo è in primo luogo l'interferenza della vita vissuta del giovane Agostino con il ricordo che il vescovo di Ippona trae dal «palazzo della memoria» e che il redattore delle *Confessioni* orienta verso una pedagogia spirituale selezionando solo i ricordi più significativi. Ne risulta un ritratto del giovane Agostino che non è necessariamente insincero. In questa prospettiva le *Confessioni* derivano dall'arte del ritratto, le cui tendenze, com'è ben noto, erano state molto diverse nel mondo antico. Coincidenza interessante: probabilmente, mentre venivano redatte le *Confessioni*, un anonimo ancora misterioso scriveva a Roma una storia imperiale molto romanzata da lui attribuita a sei autori mitici: gli *scriptores Historiae Augustae*. Sempre nello stesso periodo, nel 397, Sulpicio Severo scriveva per un pubblico cristiano di *spiritalis* la sua breve *Vita di Martino*: un'opera più vicina ai racconti delle *Confessioni*, sia per il genere che per l'ingegnosità nel dosare storia e romanzo. È singolare constatare la contemporaneità di tre opere così differenti, di tipo «parabiografico», che rispondono a scopi ideologici tanto diversi. Tuttavia hanno in comune la circostanza che in esse tende a cancellarsi la frontiera tra una realtà interiorizzata e un'immaginazione che rimodella i fatti e la loro espressione, sebbene questa immaginazione rifugga dalla finzione assoluta. Per quanto riguarda le *Confessioni*, le riflessioni di Agostino nel suo trattato *Sulla menzogna* non possono lasciare alcun dubbio su quest'ultimo punto.

Le effusioni liriche non sono sempre preghiere: possono descrivere poeticamente violenti stati affettivi dell'animo in preda alle passioni o, al contrario, quelle che definiremmo esperienze mistiche unitive, con la loro esaltazione serena cui fa seguito una ricaduta intristita nelle contingenze della condizione umana. Tuttavia, in ogni caso, questi *fervorini* chiamano Dio a testimone di sentimenti religiosi esaltati: negativi perché di sconforto e di contrizione; positivi perché di gioia spirituale e di lode. Non è allora nella prosa d'arte che l'orchestrazione stilistica, estremamente densa, invita a cercare analogie, ma nella poesia innica: quella dei *Salmi* della Bibbia o degli inni della Chiesa: soprattutto negli inni di Ambrogio, che Agostino, con un senso musicale e religioso di estrema delicatezza, spiega quanto l'abbiano impressionato. In ogni caso, queste elevazioni spirituali non sono scritte esattamente in versi, ma in una prosa d'arte che deriva la propria

eccellenza dal «mestiere» retorico di Agostino stesso. Si ricollegano così alla parola cultuale degli iniziati alle religioni orientali, come essa era presente in Apuleio, nell'imperatore Giuliano, in Macrobio, nei salmi manichei. In questa eucologia, affettiva e riccamente ornata di ritmi e di figure, di immagini e di ricerche verbali, si dispiega una sorta di retorica *a lo divino*, la cui raffinatezza non nuoce alla sincerità ardente dei sentimenti che vi sono espressi. Come nell'evocazione tragica del momento in cui Agostino ha rasentato la disperazione: «Io mi facevo più misero, tu più vicino» (VI, xvi 26). Il salmo biblico, l'inno e la preghiera dei cristiani, la retorica religiosa caratteristica dei discorsi liturgici tardoantichi, si unificano allora in un genere misto al quale Agostino – retore, vescovo e mistico – conferisce un timbro proprio.

Agostino conobbe una prima e fervente conversione all'amore per la saggezza (*philosophia*), quando lesse a diciotto anni il prorettico alla filosofia pubblicato da Cicerone sotto il nome del suo rivale, l'oratore Ortensio, cui il libro era dedicato. A partire da allora, Agostino non smise mai di cercare di raggiungere la verità con le forze della ragione. Ne risultò, in ogni tappa della vita, una costante meditazione dei problemi posti dalle sue esperienze, dai suoi incontri, dalle sue letture. Seguendo di nuovo le tracce impresse sui percorsi della memoria, è dunque logico che l'autore delle *Confessioni* non solo ritrovasse, ma spingesse anche più avanti gli interrogativi degli anni che precedettero il 386. Lo fece da pensatore cristiano sempre alle prese, dopo di allora, con i grandi problemi metafisici, morali, teologici, esegetici, antropologici: l'origine del male, la libertà, la salvezza. Tentò di porre meglio (se non di risolvere) questi problemi in quella *doctrina christiana* di cui approfondì costantemente il contenuto e l'orientamento in un'abbondante produzione letteraria pubblicata dal 386 al 397 (fino al 404 se vi si include il *de bono coniugali* e il *de sacra virginitate*) e proseguita attivamente nel periodo stesso in cui si colloca la composizione delle *Confessioni*.

In tal modo è più chiaro perché, accanto ai racconti e alle effusioni liriche, le domande filosofiche occupino tanto spazio in queste *Confessioni*, dove Agostino ricorda e commenta un percorso interiore guidato dalla ragione non meno che dalla fede. Se, come è stato detto, la filosofia è «l'arte di porre i problemi», è logico che essa acquisisse un'importanza tanto grande nell'itine-

rario spirituale di un uomo che fin dal suo primo incontro adolescenziale con la morte, nel caso specifico quella di un amico intimo, dichiarava di essere «diventato un grande enigma a sé stesso» (IV, IV 9 *factus eram ipse mihi magna quaestio*). Questa straziante *sententia* potrebbe servire da epigrafe a tutte le pagine, piene di interrogativi, in cui le *Confessioni* sembrano perdere il filo del racconto, e talvolta dimenticare anche l'atteggiamento di preghiera, per esaminare più o meno a fondo un problema posto allo spirito dell'autore *tunc o/e nunc*, nel presente primario dell'esperienza o nel presente secondo della scrittura.

In queste pagine di analisi e di meditazione, la sobrietà di uno stile solidamente strutturato si ricollega al genere dei trattati agostiniani e ciceroniani. Lo si ritrova tuttavia esploso in «domande»; con maggiore esattezza fa pensare al genere filosofico, sviluppatosi nella tarda antichità, sotto la forma, pagana o cristiana, delle collezioni di brevi monografie su un tema preciso. Così presso i neoplatonici quella specie di riassunti di lezioni che sono le *Enneadi* di Plotino o una raccolta di «domande» come i *Zetemata* di Porfirio (uno scrittore letto molto probabilmente da Agostino tra i *Platonicorum libri* di cui ebbe conoscenza). Presso i cristiani, a cominciare da Agostino stesso, si deve pensare alle collezioni di risposte date a domande avanzate da corrispondenti: come le *Ottantatré domande in un'opera unica*, terminate nel 396, dove la trattazione di problemi filosofici si avvicina alla trattazione di problemi teologici e scritturali, in risposta prima ai fratelli di Tagaste, poi a quelli di Ippona (cfr. *Retractationes* I 36).

Questa vicinanza invita a non separare le pagine filosofiche, incluse nei primi libri delle *Confessioni*, da alcune degli ultimi libri, in apparenza consacrati alla sola esegesi. Parentesi «problematiche» dei primi nove libri, veri e propri trattati sulla memoria e il tempo nei libri X e XI, esegesi allegorica e spirituale dei primi versetti della *Genesi* nei libri XII e XIII, si trovano così uniti globalmente sotto il segno di un genere comune: quello del «porre domande». Questo genere risponde alla ricerca sempre ansiosa di Agostino e allo stesso tempo allo sviluppo differenziato di una serie di generi letterari cristiani derivati, in tutto o in parte, dal genere «a scatole cinesi» delle *Questioni* che Aristotele un tempo era stato uno dei primi a mettere in atto, molto probabilmente nel solco del suo insegnamento orale. Nelle pagine speculative delle *Confessioni*, questa parentela dei generi viene raf-

forzata da un'affinità di stile che le contrappone nel loro complesso ai racconti e alle effusioni liriche. Lo stile è meno ornato, più conforme alle esigenze di Seneca verso la sobrietà e la semplice trasparenza di uno stile filosofico destinato alla pura comunicazione delle idee. Naturalmente, una simile distinzione va comunque sfumata per i fenomeni d'interferenza, da noi già messi in rilievo, tra i tre grandi sottogeneri delle *Confessioni*.

Le diverse affinità del racconto, dell'effusione e della meditazione riflettono una compiacenza gratuita per la mescolanza dei generi e dei toni, che priverebbe l'opera di ogni unità di stile e di genere? Per pensarlo, bisognerebbe sottovalutare una volontà di integrazione che, in Agostino, non procede da un semplice conformismo rispetto all'estetica barocca di moda tra gli scrittori suoi contemporanei. Il ritorno regolare del verbo *confiteor*, le allusioni esplicite e ripetute alla *confessio*, quindi alle *confessiones* nel corso di tutti e tredici i libri, non costituiscono un legame formale ed esteriore tra pagine eterogenee, nel senso dei generi (γέννη) dissezionati dall'erudizione dei grammatici ellenistici nello spessore variegato della creazione letteraria antica. C'è invece un filo direttivo, un principio di integrazione, di cui è necessario ora misurare la consistenza e l'originalità: in breve, la novità creatrice di un genere che non ha esatti precedenti. La cosa non può sorprendere in uno scrittore che, dieci anni prima, aveva creato non solo il prototipo e il genere letterario del *soliloquio*, ma anche il suo stesso nome. Come è avvenuto, nelle *Confessioni*, questo processo d'integrazione creatrice?

Attraverso una sorta di «divisione del tono» letterario (prendiamo volontariamente l'espressione in prestito dalla pittura impressionista), Agostino giustappone a grandi tratti, e senza confonderle, la ricostruzione narrativa di una vita esteriore e interiore, di un *Erlebnis* materiale e spirituale; la memoria effusiva e attualizzata di stati affettivi vissuti e rivissuti con gli occhi del ricordo; l'analisi razionale ed esigente di una ricerca intellettuale ed esistenziale della verità, che corrisponde a quella che noi chiamiamo la ricerca del senso e che gli antichi e le Scritture chiamavano la ricerca della saggezza. Tuttavia questi tre toni letterari si compongono per esprimere un certo colore dell'anima. La loro convergenza definisce i tratti di un'antropologia cristiana, la cui forza persuasiva si fonda sulla fiducia accordata a un'esperienza personale attestata davanti a Dio e agli uomini, ma anche alla ra-

gione critica, e come tale universalizzabile. Un «confessore», così irriducibilmente particolare, dice implicitamente, come il poeta: «Oh insensato, che credi che io non sia te!».

La seconda procedura di integrazione consiste nell'articolare fortemente tra di loro i tre sottogeneri; questo avviene grazie all'attività della memoria che, nell'operazione del richiamo, unifica i tempi passati del vissuto, del sentito, del pensato: in una *recordatio* resa alla sua pienezza esistenziale e interiore attraverso la ricchezza delle accezioni, nell'opera, della parola *cor*. I tre tempi sono colti insieme nella conversione del tempo attraverso l'intenzionalità divina; il processo è illustrato con chiarezza da un gioco serio sui composti di *tendere*. Se il tempo della vita della creatura è una *distensio*, la creatura non potrà unificarsi che tendendo fuori sé stessa, verso Dio: *non distentus, sed extensus, non secundum distensionem sed secundum intentionem* («non disteso ma proteso, non con distensione ma con tensione» XI,XXIX 39). Così, nell'ordine della psicologia come in quello della metafisica, si fonda l'unità del racconto, dell'effusione, della speculazione razionale, in una sorta di presente intenzionale dove il genere della confessione radica e, per così dire, origina in Dio la propria novità. Si tratta, più esattamente, di una novità di scopo: attraverso di essa il Creatore diviene anche il fine verso cui la fede orienta tutta la vita umana, in un presente di intenzione che assume in sé la memoria del passato e l'attesa di una speranza in Dio. Ciò spiega l'importanza primordiale delle analisi sulle funzioni della memoria e sul tempo come realtà spirituale; le analisi forniscono una chiave sempre disponibile nel *presente* del racconto, costantemente *rappresentato* al lettore dalla sua stessa lettura. La formulazione, sorprendente e pertinente, di Michele Pellegrino, secondo cui le *Confessioni* sono una «biografia di Dio», può concludere in modo molto opportuno questa parte della nostra ricerca; essa infatti definisce il senso di questo *unicum* nella letteratura universale.

Dall'esistenza passata alla scrittura presente, anzi alla presenza permanente della Scrittura – la cui comprensione rimarrà il compito di tutta la vita di Agostino e, ricordiamolo, del suo dovere primo di vescovo – si concatenano così le fasi di una vita allo stesso tempo personale ed esemplare. La coscienza del passato, del presente e del futuro le unifica nella loro *rappresentazione*, continuamente attualizzata in *presenza* di un Dio che coesiste da

sempre con la totalità dei tempi. Questo presente per così dire assoluto (cioè, in senso primo, sciolto da ogni tempo) assicura l'integrazione di tutti i sottogeneri in un genere letterario nuovo: quello di un discorso di confessione diverso nelle sue forme e nei suoi contenuti, ma sempre ugualmente rivolto a Dio e agli uomini, nel triplice tempo personale della vita umana, della scrittura presente e della Creazione continua della creatura fino alla fine dei tempi. Queste tre prospettive corrispondono agli accenti distinti posti rispettivamente sui temi temporali nei libri I-IX, X (e XI), XII e XIII.

Per la prima volta, l'individualismo ellenistico trova qui la sua espressione letteraria compiuta in un'opera che integra gli apporti di due culture. La prima va individuata nella ricerca filosofica antica, sempre più volta, nel corso dei secoli passati, verso il problema religioso della Provvidenza; verso l'invito antico, fatto al filosofo nel *Teeteto* di Platone, a «rendersi simile a Dio quanto più possibile» (nel mondo tardoantico grazie anche alle pratiche dell'estasi e della visione, dei riti sacri della «teurgia», della rivelazione personale od oracolare); ma anche e sempre verso i fondamenti di una teologia razionale, di una teodicea. La seconda cultura è rappresentata, simmetricamente, dalla Rivelazione giudeo-cristiana, consegnata in una Bibbia che propone al credente un nuovo stile di vita religiosa, intellettuale e morale, con preoccupazioni molto analoghe a quelle della filosofia tardoantica. A questo riguardo, da parte di un uomo che fin dall'infanzia non ha mai smesso di richiamarsi a Cristo, bisogna vedere nelle *Confessioni* tutto quanto proviene dalla sua ricerca, ancora neoplatonizzante, di un contatto diretto con Dio nell'estasi, dalla sua fede nel valore spirituale delle visioni della madre Monica, dalla sua ricerca di risposte oracolari dalla Scrittura, appunto nella scena del giardino, con le due pratiche di *sortes biblicae*. Tuttavia bisogna anche vedere quanto proviene nelle *Confessioni* dall'accanimento della ragione, che esplora, o addirittura fonda, il cammino e il contenuto della fede, nella Bibbia e fuori dalla Bibbia; dunque anche nell'esegesi e nelle dimostrazioni di una *philosophia christiana*. Grazie a questa dualità di orientamenti, che non ha rinunciato alle prerogative di un'intelligenza della fede, il nuovo genere della confessione, nel senso letterario e agostiniano del termine, compie e illustra per eccellenza la conversione del cristianesimo alla cultura antica; imita e supera in maniera originale

il doppio cammino della fede e della ragione tardoantiche (cristiane o no) nelle loro ricerche convergenti di un incontro dello spirito umano con l'essere divino. Ma questa ricerca diviene cristiana nella misura in cui si propone di raggiungere con l'intelligenza e con l'amore un Dio che si è rivelato come spirito e come amore.

In maniera più rigorosa questo genere può essere anche definito, nella sua novità radicale, come un codice di comunicazione inedito del *kerygma* cristiano. Suggestisce, lungo il filo di un'esistenza pervenuta apparentemente a un primo compimento attraverso il duplice sforzo della fede e della ragione, che ciascuno deve ricompire, in sé e per sé, la duplice e dura esperienza di quelle che Simone Weil chiamava «la pesantezza e la grazia». Nella nuova presentazione del messaggio cristiano vissuto, questo prototipo appare come il manifesto letterario di una nuova cultura: un modo nuovo di essere personalmente al mondo, di esistere e di raggiungere in maniera dolorosa e sempre provvisoria – solo a titolo di caparra, secondo la metafora di Paolo –, l'oggetto della ricerca filosofica del senso, partendo dall'esperienza di un individuo concreto, considerato lucidamente nelle sue vicissitudini sempre incomplete. In effetti, come quella di Apuleio, le nuove metamorfosi cristiane conducono verso la salvezza senza mai totalmente raggiungerla: *iam et nondum*, «già ma non ancora».

La grande lezione di quello che Peter Brown ha definito, in maniera un po' iperbolica, «l'avvenire perduto» appare qui l'apporto più personale di Agostino, al centro del genere della confessione. L'esperienza religiosa cristiana non può mai, su questa terra, essere trionfante e definitiva. Bisogna sempre passare per una presa di coscienza della debolezza irrimediabile che la limitatezza della creatura lascia anche nel cuore di chi è battezzato. Nelle sue confidenze del decimo libro, il vescovo Agostino si confessa meno sicuro di quanto potesse credere di esserlo il giovane filosofo cristiano Agostino nel suo accostarsi a Dio. Il bilancio un po' disincantato del presente, fatto dalla confessione del vescovo nel libro decimo (*qualis nunc sim*), diviene così come un passaggio ormai obbligato per ogni pittura sincera di un itinerario spirituale cristiano. Non è una peripezia convenuta, ma un'esperienza sincera fino a questa durezza estrema, sebbene alla fine dello stesso libro si dichiara il trionfo della speranza sulle debolezze dell'uomo (X, XLIII 69-70). Nell'apparente trionfalismo teo-

dosiano di alcune pagine, questa dissonanza aggiunge una sfumatura, ormai necessaria, a ogni futura confessione.

6. La distribuzione in tredici libri

*Numeri, qui fiunt in anima rebus temporali-
bus dedita, habent sui generis pulchritudi-
nem* (de musica VI 11,33)

Terminato in Africa nel 389, il sesto e ultimo libro del *de musica* mostra il ruolo che la conoscenza delle armonie numeriche può svolgere nell'ascensione dell'anima verso le armonie eterne. Al momento di affrontare gli enigmi posti dalla struttura delle *Confessioni* e dalla loro ripartizione in tredici libri, è opportuno ricordare l'attenzione che Agostino ha sempre prestato alle virtù e alla bellezza dei numeri. Questa attenzione testimonia implicitamente che la ripartizione globale e dettagliata dei libri, i loro raggruppamenti e i loro rapporti, non possono essere frutto di un'improvvisazione, destinata a essere smentita, del resto, da molte osservazioni di nostri predecessori.

Henri Irénée Marrou, uno dei più fini studiosi di Agostino del nostro secolo, ha aperto su questo punto la revisione di un processo antico. Ha cominciato con l'espore chiaramente perché e come «il piano delle *Confessioni* possieda anche qualcosa di bizzarro», con la sua divisione in tre parti: «autobiografica» (libri I-IX), «dogmatica» (libro X), infine «commento allegorico al primo capitolo della *Genesi*» (libri XI-XIII). Tredici anni dopo, però, Marrou intitolava la tredicesima delle sue *Retractationes*: «Sant'Agostino sapeva comporre». Qui faceva onorevole ammenda a proposito di tre grandi opere: le *Confessioni*, il trattato *Sulla Trinità* e la *Città di Dio*: «A poco a poco sono divenuto sensibile a quest'arte così perfettamente sicura dei suoi mezzi, che evita ogni effetto facile e mira ad affascinare sorprendendo». Che Marrou non abbia illustrato un simile giudizio facendo ricorso alle *Confessioni*, spiace soprattutto poichè, in un'eccellente intuizione di tredici anni prima, egli aveva ammesso che «esiste tra le tre parti delle *Confessioni* un'unità profonda e segreta». Egli allora si trincerava dietro gli specialisti precedenti, invitando in poche parole il suo lettore a «convenire che questa unità è di ordine psicologico e non letterario». Simili qualificativi sono

ugualmente discutibili e, in ogni caso, non sono primordiali. In effetti, l'unità diversificata dell'opera è di ordine, in primo luogo e al tempo stesso, esistenziale e teologico. Si possono comunque ancora mantenere alcune delle giuste osservazioni presenti nella tredicesima *Retractatio* di Marrou a proposito degli altri due trattati. Marrou evocava «l'esuberante vigore di un'arte di stile barocco»; precisava che «bisogna leggere Agostino com'egli avrebbe voluto essere letto»; affermava che «ciascun libro si presenta come un blocco» e che «nel pensiero di Agostino stesso il libro è l'unità letteraria».

Bisogna riconoscere a Marrou il merito di aver percepito che gli scrittori tardoantichi non concepivano più la composizione (*dispositio*) con la razionalità equilibrata della retorica ciceroniana. Senza occuparci ancora dell'estetica dello stile agostiniano, ci limiteremo a qualche osservazione sull'estetica contemporanea alle *Confessioni* e su alcune particolarità delle loro microstrutture. La predilezione per una composizione che si apre a medaglioni, a unità chiuse – per così dire, orizzontalmente giustapposte in un numero indefinito –, non si osserva solo sui rilievi dei sarcofagi del quarto secolo. Questa composizione è presente anche in un'opera agiografica come la *Vita di Martino* di Sulpicio Severo. Il gusto per gli stacchi e le dissimmetrie, il gusto per le sorprese, può essere osservato già a partire dall'architettura palatina del secondo secolo e, nel quarto secolo, nella pianta della villa di Piazza Armerina. Sono elementi che influenzano anche la produzione letteraria e ci inducono a riflettere sull'apparente incoerenza dei gruppi dei libri nell'ordinamento delle *Confessioni*.

Va tenuto conto inoltre delle conseguenze che poté produrre, nell'ordine della *dispositio* letteraria, la mescolanza dei generi di moda nel quarto secolo, tanto in prosa quanto in poesia. Ma bisogna tenere conto anche della risonanza della cultura biblica di Agostino sulla composizione delle *Confessioni*: il loro titolo e la loro idea ispiratrice sono chiaramente scritturali. Da questo punto di vista, va considerata la composizione semitica a «spirale», che si ritrova nei Profeti dell'Antico Testamento o nei discorsi del Vangelo di Giovanni. Proprio qui bisogna individuare una delle fonti più importanti per quei procedimenti di reiterazione che ci assicurano, perfino nei dettagli, l'unità riflessa della struttura delle *Confessioni*. Sono richiami e annunci che garantiscono l'inquadramento o le transizioni, che stabiliscono corrispondenze di ordine formale o tematico tra gruppi di libri, libri considerati

isolatamente, diverse parti di uno stesso libro (soprattutto l'inizio e la fine). Gli elementi reiterati possono essere parole, isolate o in gruppo, citazioni dalla Scrittura (soprattutto dai *Salmi*), idee o sentimenti espressi in maniera identica o molto simile in numerosi passi. Non contente di rafforzare la coerenza logica dei temi attraverso quella dei termini, queste unità multiple, equivalenti o complementari, conferiscono al discorso di confessione al tempo stesso la sua virtù psicagogica e la sua poesia quasi incantatoria.

Queste poche premesse permettono di accantonare il malinteso che ha ridotto l'opera al genere dell'«autobiografia», impedendo a lungo lo studio della sua composizione. Una volta dissipato questo malinteso, si è meglio disposti a percepire la struttura unitaria delle *Confessioni* e la coerenza di cui si sono appena delineate le procedure minuziose. I primi nove libri – ma anche i loro argomenti rispettivi e la loro serie scaglionata, dalla prima nascita naturale alla «nuova nascita» spirituale del battesimo – possono essere illustrati più facilmente grazie al libro decimo e agli ultimi tre, impropriamente chiamati «esegetici» ma che non sono in contrasto con la «parte autobiografica».

Segnaliamo subito due punti essenziali. Da una parte, i due trattati sulla memoria come capacità spirituale di rendere presenti i tre tempi (libro X) e sulla natura interiore del tempo umano (libro XI) sono come chiavi, insieme filosofiche e teologiche, indispensabili per mettere correttamente in prospettiva i primi nove libri: quelli che contengono i trentacinque anni dell'itinerario spirituale di Agostino a partire dalla prima infanzia fino alla conversione, sigillata nel 387 dal suo battesimo a Milano e poi, alla fine dell'estate, dalla morte della madre a Ostia.

D'altra parte, gli ultimi tre libri non sono una sorta di *post scriptum* esegetico, senza rapporti con il progetto dei primi dieci. Non solo essi si aprono, all'inizio del libro undicesimo, con una meditazione sulla *confessio* che ne precisa sia il nuovo orientamento sia i suoi legami profondi con il valore della parola nei libri precedenti; esiste anche una simmetria significativa: tra l'esegesi spirituale della Parola divina sulla Creazione (libri XI-XIII) e l'esegesi della presenza divina nella vita di Agostino, passata (libri I-IX) e presente (libro X); tra la *Genesi* iniziale dell'universo creato e la genesi spirituale della personalità religiosa di Agostino (si è parlato di una «cosmogonia» corrispon-

dente a una «psicogonia»); tra il passato della ricerca di Dio fino alla conversione di Milano e il presente di Agostino nella sua nuova ricerca di Dio e nella parola episcopale: attraverso la ricerca di Dio e la lotta contro le tentazioni (libro X), attraverso la *lectio divina* della parola (libri XI-XIII). Il complesso di elementi corrisponde in pieno al problema che si poneva allora il suo gregge, insoddisfatto dal solo contenuto dei primi nove libri, sull'identità del nuovo vescovo di Ippona, considerato nei tre tempi della propria esistenza. Il suo gregge non si contenta più di sapere chi è stato; vuole sapere chi è, chi è adesso (*non quis fuerim, sed quis iam sim et quis adhuc sim* X,iv 6).

In quest'ultimo paragrafo, la duplice allusione al popolo di Ippona e a tutto il popolo cristiano (ved. soprattutto X,iv 6 *fratres mei... quibus iussisti ut serviam*) lascia intendere che, se i primi nove libri delineavano per ogni lettore i percorsi esemplari di una conversione, i lettori battezzati di Agostino chiedevano invece un prolungamento che delineasse per loro le vie della conversione continuata, come le praticava il loro vescovo. Questa osservazione indurrebbe a supporre una sorta di prima edizione in nove libri (interrotta alla fine del libro nono), cui furono aggiunti gli ultimi quattro libri, come un seguito rigorosamente coerente con quanto precedeva. Così Agostino avrebbe procurato una sorta di seconda edizione, forse rivista ma soprattutto aumentata: i tredici libri che ci sono pervenuti. In ogni caso la differenza di prospettiva, definita dal prologo del libro undicesimo, si traduce in una certa diversità materiale nella stessa consistenza dei rispettivi libri. Se li si considera nell'edizione di Pierre de Labriolle, i primi otto libri comprendono ciascuno da diciannove a ventisette pagine; solo l'epilogo, costituito dal libro nono, ne comprende ventinove; il decimo libro sale a cinquantaquattro pagine e ciascuno degli ultimi tre libri raggiunge rispettivamente trentadue, trentaquattro e quarantatré pagine. Questo calcolo non prova nulla di sicuro, poiché una disposizione analoga è presente anche nel *de Genesi ad litteram* e nello stesso *de Trinitate*, dove i primi libri sono più brevi dei successivi. Ma dà almeno da pensare, perché conferma, se non altro, una certa specificità, per così dire quantitativa, di ciascuna delle tre parti in cui l'opera viene tradizionalmente distinta.

È stata già osservata un'alternanza di punti di vista tra il libro quinto e il sesto, quindi tra il settimo e l'ottavo. Questa al-

tenanza induce a riconoscere un raggruppamento analogo dei primi quattro libri in coppie di due, e a raggruppare inoltre i primi otto libri in due sequenze di quattro. Nel corso della prima sequenza, la ricerca del vero e della felicità sprofonda nei travamenti della carne e nell'errore manicheo (i libri I-IV coprono gli anni dal 354 al 383); ma la ricerca progredisce, lentamente e con difficoltà, nel corso della seconda sequenza (i libri V-VIII coprono gli anni dal 383 al 386). Questo panorama mostra subito che l'armatura cronologica dei libri non è affatto omogenea. La densità dei fatti è proporzionale all'importanza e all'intensità delle esperienze e delle crisi interiori; spesso il filo biografico viene rotto e non si svolge mai regolarmente. Il principio unificante è la doppia lettura (*tunc et nunc*) delle ambiguità di una coscienza divisa tra il fascino del male e il desiderio duplice del vero e della felicità. Si conservano solo le esperienze e gli incontri che permettono di afferrare nuovi aspetti di questa divisione, sentita allora nell'inquietudine del cuore, ma ora illuminata serenamente dalla continuità antica di un disegno provvidenziale di salvezza.

Quasi a lasciare già intendere che la fede precede la scienza, a partire dalla fede altrui e dall'esempio di altri bimbettini sono affrontati, nel primo libro, i primi anni con i loro primi dialoghi e l'apprendimento della lingua e dei rapporti con il mondo esterno. Qui, come nei primi anni di scuola che occupano la seconda parte del libro, Agostino già analizza e critica le attitudini ambigue degli uomini tra di loro: quelle del bambino e quelle degli adulti. Unendo la riflessione all'introspezione, si impegna in una critica della cultura scolastica antica, su cui torneremo. Vede lucidamente le proprie qualità e i propri difetti, di cuore e di spirito, le proprie doti e anche il proprio temperamento appassionato.

Questo temperamento scoppia negli uragani della pubertà, ai quali è consacrato il secondo libro, «in quel sedicesimo anno della mia vita di carne» (II,II 4). È il libro dell'*aversio* in tutte le sue forme; essa si compie nell'erranza e nello sviamento: «ero diventato a me stesso "terra di miseria"» (II,X 18). Questa stagione all'inferno, la cui descrizione è inaugurata sotto la triplice metafora delle acque, delle paludi, delle tenebre, accumula esperienze peccaminose: scoperta ardente della sessualità, ozio e smarrimento in seguito all'interruzione degli studi dopo la morte del padre Patrizio, ribellione contro la madre Monica, scelta deliberata del male per il male illustrata dal saccheggio gratuito di un frutteto.

Si compie così il dittico delle infanzie, concertato con cura per mettere in rilievo un'esperienza precoce e crescente del peccato e l'allontanamento del figliol prodigo: vi allude chiaramente la *regio egestatis* con la cui evocazione il libro si conclude.

Segue, da Cartagine a Milano, quello che potrebbe definirsi il dittico delle grandi esperienze. Agostino vive intensamente una sorta di ricerca faustiana di tutti i saperi permessi e vietati, nella frenesia di una *curiositas* sempre insoddisfatta. È avido di sentire e di conoscere tutto: l'amore e il teatro, la saggezza antica e lo pseudo-cristianesimo dei manichei, mentre la madre Monica raccoglie due segni della sua futura conversione: un sogno e la risposta di un vescovo, «quasi fossero parole discese dal cielo» (III, XII 21). Il terzo libro si chiude su questo contrappunto. Il libro quarto fa rivivere esperienze più positive: fissazione di un rapporto stabile (che influenza molto Agostino); delusione lucida nei confronti dell'astrologia; duplice approfondimento dell'amicizia: nell'immenso dolore di fronte alla morte di un amico intimo, e poi nel conforto che gli reca la frequentazione di amici dotti e delicati; infine la ricerca dell'assoluto attraverso la bellezza, la redazione del suo primo scritto (un'opera filosofica *Sulla bellezza e l'armonia*), la lettura delle *Categorie* di Aristotele e di diversi trattati di arti liberali. Il contrappunto finale è inverso a quello del libro precedente: dopo l'insieme positivo, Agostino insiste ora sull'inermità di tutte le conoscenze acquisite, che lo lasciano «con le spalle volte alla luce» (IV, XVI 30), come i prigionieri nella caverna di Platone.

Il secondo quartetto, il cui movimento è annunciato dal libro quarto, sarà quello della conversione verso Dio, «che è nel cuore di chi a lui si confessa» (V, II 2). Un seguito di distacchi precedono l'attaccamento definitivo. Il libro quinto, secondo la chiara formula di A. Mandouze, è ancora solo un «preludio per un ritorno a sé stesso, un portico per una conversione a Dio». Tra la disillusione crescente nei confronti del manicheismo e il primo ascolto dei sermoni di Ambrogio, Agostino si trattiene nel dubbio metodico della Nuova Accademia. Nella sospensione tra i saperi, le persone, le religioni, è dunque il libro dell'attesa: ma di un'attesa già piena di risoluzione, poiché Agostino vi ricorda la sua decisione finale di «restare catecumeno nella Chiesa cattolica» (V, XIV 25).

Al libro quinto, soprattutto intellettuale, fa seguito un libro

di carattere più morale. Il libro sesto infatti è quello delle ambizioni mondane e dunque del dibattito con la volontà di potenza: progetti politici e matrimoniali di un giovane panegirista imperiale dai denti lunghi, mentre Monica, affascinata dalla possibile riuscita del figlio, si presta al gioco. In contrappunto a queste grandi speranze ci sono la pietà e la sollecitudine materna di Monica per la conversione del figlio; la scoperta del senso spirituale della Scrittura grazie all'insegnamento di Ambrogio; un frammento di biografia di Alipio (forse reimpiegato) che sottolinea il disinteresse dell'amico in implicita opposizione all'arrivismo di Agostino; infine il progetto di una comunità filosofica ritirata dal mondo. Dominano, nel libro sesto, le lacerazioni interiori tra opposti progetti di vita; Agostino comunque progredisce nella fede.

Il dittico seguente sarà quello della «liberazione dello spirito», secondo il titolo giudizioso proposto da G. Madec per il libro settimo; si può aggiungere: per il libro ottavo anche del cuore o della volontà. Di nuovo, dunque, come nel dittico precedente, c'è alternanza tra un libro più intellettuale e un libro piuttosto morale. Agostino esce dall'*adulescentia* per entrare nella *iuventus*. Già convinto della natura immateriale di Dio, rimane turbato dal problema del male. Coniuga allora letture filosofiche neoplatoniche a letture scritturali di Giovanni e di Paolo: vi scopre la «via di umiltà» (VII, IX 13) del Verbo incarnato e aderisce alla sua mediazione tra l'uomo e Dio. È il Verbo che illumina l'anima ed è Dio che previene l'uomo con la sua grazia, secondo la parola di Paolo: «Che cosa hai tu che non abbia ricevuto?» (1 Ep. Cor. 4,7). In questo libro centrale, esattamente a metà strada tra il primo e il tredicesimo, Agostino raggiunge la verità su Dio e su sé stesso, affrontando numerosi tra i più importanti problemi della sua teologia. Al centro di questo libro (VII, IX 13), là dove l'umiltà del Verbo è contrapposta alla saggezza neoplatonica, è forse un caso che in una parafrasi del prologo al Vangelo di Giovanni (1,14) compaia in pieno il tema dell'illuminazione interiore dello spirito grazie al Verbo?

Bisognava trarre le conseguenze pratiche di questa illuminazione dello spirito, e cambiar vita. Il libro ottavo dipinge le ultime decisioni, nel senso forte della metafora. Incoraggiato dagli esempi della conversione di Antonio all'ascetismo, della pubblica entrata di Vittorino nella Chiesa, Agostino sente dentro di sé l'ultima battaglia di due volontà, gli ultimi richiami delle sue an-

tiche passioni. La tempesta interiore si risolve nel giardino di Milano: l'appello di Paolo a rinunciare ai «desideri della carne» (*Ep. Rom.* 13,13) viene inteso come l'oracolo di una voce divina. La decisione morale perfeziona l'opera dell'illuminazione interiore. La conversione ormai è pienamente compiuta in questo libro ottavo, la cui cifra è il numero perfetto dell'ogdoade: l'«ottavo giorno» è il giorno del riposo di Dio, come il settimo era stato il giorno della perfezione al termine dei «sei giorni» della Creazione. Si sarebbe tentati di concludere che i due libri, grazie al loro rango numerico, sono carichi di simbolismi antichi, scritturali e cristiani.

Un analogo simbolismo numerico tocca l'epilogo dell'itinerario spirituale di Agostino costituito dal libro nono. Agostino interrompe con discrezione la sua carriera di retore ufficiale per ritirarsi a Cassiciacum, nella proprietà che gli presta un amico. Qui legge e medita i *Salmi*, si fa battezzare a Milano, dove scopre la bellezza e la ricchezza degli *Inni* di Ambrogio, raggiunge «per un istante col pensiero la sapienza eterna» (IX,x 25) a Ostia in compagnia della madre Monica, che muore poco dopo. Entrambi possono credere di avere raggiunto, insieme e separatamente, la fine della loro corsa interiore: «ella mi disse: ormai che sto qui a fare?» (IX,x1 28). Sono funerali e dolore muto, lacrime e serenità ritrovata, preghiera. Appunto una frase di forte conclusione, attenta al solo avvenire della preghiera, chiude il libro nono, e con esso i primi nove libri: «così quest'ultima richiesta che mi rivolse sia soddisfatta, grazie alle preghiere di molti, più abbondantemente dalle mie confessioni che dalle mie preghiere». C'è qui come una sorta di dedica postuma, su cui l'opera potrebbe concludersi.

Per questo motivo il lungo libro decimo ha almeno l'aspetto di una nuova partenza: come si è già visto, soddisfa esplicitamente una richiesta dei lettori dei primi nove libri. Sia per discrezione sia per preoccupazione di coerenza con i primi nove libri, Agostino non dice nulla né del suo ritorno in Africa né del suo accesso prima al sacerdozio e poi all'episcopato. Abbandona ogni elemento e ogni evento di ordine autobiografico per rispondere a coloro che «leggono e ascoltano le sue *Confessioni*» (X,III 4). Essi vogliono afferrarlo nella sua vita interiore di adesso, battezzato tra battezzati e mentre cammina con loro sulla via che conduce alla «cara patria». Vogliono scoprirlo nella sua duplice ricerca di

Dio: attraverso la conoscenza di sé, come avverrà nel libro decimo; e attraverso la meditazione della Parola, sui primi versetti della *Genesi*, come avverrà nei libri seguenti.

Come prima, questa ricerca di Dio è allo stesso tempo intellettuale e morale. Si tratta di apprendere intellettualmente un Dio che è la Verità assoluta, ma si tratta anche di «fare la verità nel suo cuore alla tua presenza con la confessione» (X,1 1), presentata in tal modo come un vero e proprio esercizio spirituale. Questa conoscenza presuppone un costante superamento, anche attraverso i «palazzi della memoria» (X,vii 12). È un luogo privilegiato d'accesso a Dio che risiede in lei, poiché «dal momento in cui ho imparato a conoscerti, tu resti nella mia memoria ed è là che io ti trovo» (X,xxiv 35). Ma questo processo presuppone anche che si affrontino vittoriosamente le tentazioni rinascenti di tutte le concupiscenze, ricorrendo all'unico e vero Mediatore. Così, nel corso di questo lungo libro, cominciano a essere proposti un'antropologia cristiana e un metodo di vita spirituale.

Gli ultimi tre libri (XI-XIII) offrono un esempio di lettura personale meditata – di *lectio divina* volta alla formazione spirituale – dei primi versetti della Bibbia giudeo-cristiana: i versetti che aprono la *Genesi* sull'opera della Creazione. Non è la prima volta, e non sarà l'ultima, che Agostino li commenta: nel 389 ha composto i due libri *Sulla Genesi contro i manichei*; nel 393, forse nello stesso anno in cui comincia le *Confessioni*, inizia a scrivere un nuovo commento destinato a rimanere il *Libro incompiuto di commento letterale sulla Genesi*; verso il 401 comincerà il suo grande *Commento letterale sulla Genesi*. L'orientamento esegetico degli ultimi tre libri ha indotto alcuni studiosi moderni a volerli intitolare *Commento allegorico sulla Genesi*. Il titolo è suggestivo, ma per il libro tredicesimo è solo parzialmente esatto. In ogni caso, questi libri non costituiscono un commento esegetico, nel senso tecnico proprio di questo particolare genere letterario. Lo presuppongono, ma lo superano nel loro orientamento di pedagogia spirituale e nella loro costante preoccupazione di mantenere l'attitudine della *confessio laudis* e di richiamarvi espressamente. In questo senso, gli ultimi libri ampliano l'orizzonte dei precedenti senza perderli di vista. Mentre si confronta con il mistero della Creazione, il libro undicesimo è anche una meditazione sul tempo e sulla sua natura, sul rapporto del tempo *presente* dell'uomo con la *Presenza* di un Dio che coesiste con tutto il tempo,

da lui creato nel momento stesso in cui creava il mondo. Il distendersi dell'esistenza umana nel tempo si può convertire in tal modo in un'estensione e in un'intenzione per le quali l'uomo si raccoglie grazie alla mediazione del Cristo. Nel libro undicesimo, la metafisica della Creazione si compie in una spiritualità dell'esistenza nel tempo, già tutta volta verso l'eterno.

I due libri seguenti seguono a malapena una successiva esegesi dei versetti del primo capitolo della *Genesi*. I tre dialoghi, che abbiamo distinto come una struttura fondamentale della confessione, vi conservano un posto considerevole; il dialogo con gli uomini si rivolge qui soprattutto alle critiche dell'esegesi agostiniana di questi versetti. Tuttavia, perfino nell'atto esegetico, è presente quella che Jean Pépin ha definito una «specificità dell'esegesi confessata»: il dono di Dio all'esegeta ritorna a Dio stesso, in un movimento di *confessio laudis* che è un rendimento di grazie. Il libro dodicesimo comporta anche una teoria della Scrittura che, di fronte al magistero di Dio, tratta in maniera molto moderna la libertà di invenzione e innanzi tutto di euristica: di ogni lettore credente di fronte alla Parola. Allo stesso modo il libro tredicesimo non si limita a fornire delle equivalenze allegoriche alle creature che via via comparvero. Infatti, questo «*Hexameron spirituale*», secondo la bella formula di Fulbert Cayré, comprende lo schizzo di un trattato sulla Trinità; una ecclesiologia; un ritratto profondo dell'uomo spirituale e del suo cammino verso Dio; una visione complessiva delle creature, di volta in volta metafisica ed estetica; infine una conclusione, dove sono racchiuse tutte le *Confessioni*, sulla prospettiva del riposo cui aspirava la prima pagina: «nel sabbato della vita eterna riposeremo in te» (XIII,xxxvi 51). Essa differisce così, fino a un'eternità già cominciata ma non ancora posseduta, la nostalgia prima dell'inizio dell'opera: «finché non s'acquieta in te» (I,1 1).

L'ultima frase dell'ultimo libro merita di essere esaminata più da vicino. Essa infatti sembra giustificare un'interpretazione temporale della tripartizione delle *Confessioni*: i primi nove libri attualizzano il passato nella memoria; il libro decimo esprime il presente della fede vissuta («chi sono ora»); gli ultimi tre libri, paradossalmente, dispiegano nella Creazione la speranza del suo compimento finale. Forse non è un caso che l'ultima frase sia come un accordo suonato sull'*eventuale*, espresso di volta in volta da tre congiuntivi di esortazione (o di desiderio) e da tre futuri:

«Bisogna chiedere a te, cercare in te, bussare da te: è così, così che troveremo, così ci sarà dato, così ci verrà aperto».

Potrebbe anche darsi che le corrispondenze tra gli ultimi tre libri e i primi nove fossero allo stesso tempo esegetiche e numeriche. In effetti, il tema delle sei età del mondo induce a confrontare l'esegesi della Creazione nel *de Genesi contra Manichaeos* (I 23,35 sgg. e II 25,43) con le tappe della conversione di Agostino attraverso le sei età dell'uomo: infanzia (libro I), adolescenza (libri II-VI), giovinezza (libri VII-IX), età matura (libro X), infine età avanzata (libri XI-XIII), quando «ogni uomo spirituale, che è un buon servitore di Cristo, si nutre spiritualmente, con il popolo stesso, degli alimenti delle sacre Scritture e della legge divina» (*de Genesi contra Manichaeos* I 23,41). L.F. Pizzolato ha speso tesori di ingegnosità per confortare questa intuizione. Probabilmente non bisogna forzare troppo la dimostrazione di simili corrispondenze, che è comunque giustificata dall'inizio di alcuni libri: i termini *iuventus* e *adulescentia* compaiono rispettivamente a VI,1 e a VII,1. È noto però il ruolo che occupa, nel pensiero di Agostino, la teoria delle sei età: essa ritmerà ancora la lunga durata della storia del mondo e dell'uomo nella *Città di Dio*. Nelle *Confessioni* si deve ammettere la possibile sovrapposizione di sistemi diversi di corrispondenze – verbali, bibliche, numeriche – che non si escludono l'un l'altro. Il mazzo delle chiavi che possono aprire le *Confessioni* è ben lontano dall'essere stato saggiato per intero.

7. Ricerca di verità e incontro con gli uomini

Si Dieu nous donnait des maîtres de sa main, oh! qu'il leur faudrait obéir de bon coeur! La nécessité et les événements en sont infailliblement (Pascal, *Pensées* 553)

Ogni itinerario è segnato da incontri. Gli incontri sono tanto più significativi quando sopravvengono nel corso di un itinerario spirituale. Alla riflessione che si sforza di rappresentarlo nella sua coerenza provvidenziale, essi appaiono come altrettante tappe in cui l'intervento divino si fa più manifesto, ammesso che non si incarni in messaggi personali: «Il Signore apparve ad Abramo alle querce di Mambre... Egli alzò gli occhi e vide, ed ecco tre uo-

mini erano in piedi vicino a lui» (*Gen.* 18,1-2). Non ci si può meravigliare se, in alcuni degli incontri fatti da san Martino, Sulpicio Severo mostri l'improvvisa presenza di un angelo o di un demone, secondo la mitologia spirituale del monachesimo nascente, già canonizzata a livello letterario nella *Vita di Antonio* scritta da Atanasio. Certo Agostino non condivide un immaginario spirituale tanto preciso, né così ingenuamente drammatico. È un fatto però che la *Vita di Antonio* sia ricordata nelle *Confessioni* e che la *Vita di Martino* sia stata portata a termine nello stesso anno in cui le *Confessioni* cominciavano. Soprattutto: dai primi incontri umani, che esse specialmente documentano, la presenza divina vi è suggerita in modo esplicito.

Lo spazio occupato da questi incontri nella vita di Agostino, e il ruolo da essi svolto nel suo itinerario spirituale, provengono fondamentalmente dalla ricchezza del suo temperamento. La potenza dell'introspezione; l'attaccamento alla ricerca dialettica, razionale, astratta; il primato accordato all'interiorità, cioè all'interiorizzazione, nella ricerca di una verità destinata a rivelarsi come Verità di un Dio personale, tanto immanente all'uomo quanto a esso trascendente: ecco alcuni elementi che esprimono la forza dell'introversione di Agostino. Ma si deve anche tener conto della ricchezza di una sensibilità sempre pronta a uscire da sé stessa, alla ricerca di un altro da amare, con cui comunicare, se non comunicarsi: di volta in volta attraverso la carne, il cuore, lo spirito. «Amare ed essere amato»: il *refrain* dei libri dell'adolescenza, dove sembra designare ancora solo i tumulti della sensualità, potrebbe servire come epigrafe al complesso dell'opera. In effetti, questo scambio caratterizzerà fino in fondo la ricerca di Dio stesso, nella sua triplice persona come nella persona del prossimo, quando sarà compiuta quella che Isabelle Bochet ha chiamato così bene la «Pasqua del desiderio», il passaggio da un desiderio carnale a un desiderio spirituale. Qui si ritrova il triplice, permanente dialogo della confessione. Esso forma come il fondale su cui si staglieranno, e acquisteranno senso, tutti gli incontri umani: dalla *consuetudo carnalis* al puro amore di Dio.

Nel corso di questa ricerca concreta ed esistenziale della verità, la fede si radica prima nella fiducia umana negli altri e la carità nel risveglio della simpatia, se non nella nascita delle amicizie durature. Come per gli storici e gli oratori antichi, ma anche soprattutto per gli evangelisti e gli apostoli cristiani, i testimoni

contano quanto le ragioni, se non di più: la verità si mostra più di quanto si dimostri. Questo è naturale dal momento che si tratta di una verità di vita – una Verità che si è addirittura fatta uomo –, una verità che si conosce e si crea nella trama dell'esistenza: appunto nel corso di avvenimenti e di incontri personali, nei rapporti orali o scritti, nelle conversazioni, nei libri. Così, quella che oggi chiamiamo «comunicazione» occupa un posto privilegiato non solo all'interno di questi racconti di cose vissute, ma anche all'interno di queste meditazioni e preghiere. La confessione, nei termini in cui l'abbiamo esaminata, è una comunicazione plurale. Nella civiltà antica e nella Chiesa cristiana, l'oratore e il vescovo, ministri della parola, sono personaggi preposti per eccellenza alla comunicazione. Agostino fu non solo oratore e vescovo, ma insegnò anche l'arte di comunicare: prima come retore e poi come vescovo, educatore spirituale e maestro di oratori sacri. Una simile formazione costituisce l'obiettivo e il senso primo del suo trattato *de doctrina christiana*. Il modello vivente rimane il Cristo dei Vangeli; l'alternanza della vita pubblica del Cristo, tra gli incontri con gli uomini e la preghiera solitaria, modella anche il ritmo delle *Confessioni*.

Ora presteremo attenzione all'interesse storico di queste descrizioni di incontri. Esse fanno rivivere con molta vivacità gli uomini e gli ambienti che Agostino di volta in volta ha frequentato, dal profondo della provincia d'Africa Proconsolare a tre capitali dell'occidente romano. Questi racconti rendono le *Confessioni* uno dei documenti di storia sociale e culturale più precisi e più coloriti dei loro tempi: sugli studenti e i professori, gli ambienti letterari di Cartagine e di Milano, i grandi uomini di provincia, i maestri di dottrina filosofica e religiosa, gli umili e i potenti. Il pittoresco è senza dubbio tutto interiore. I ritratti fisici sono inesistenti, i dettagli concreti rari o scarsi, sempre finalizzati all'intelligenza delle anime. Ma gli schizzi di certe scene, i dialoghi prontamente riportati in discorso indiretto, le notazioni ellittiche, talvolta umoristiche, talvolta anche drammatiche, rivelano un'arte di novellista. Pagine come quelle che dipingono Alipio colto dall'ebbrezza del sangue mentre assiste a un combattimento di gladiatori, Agostino che incrocia un mendicante ubriaco in una strada di Milano, Monica che rimprovera le donne sposate di Tagaste picchiate dai mariti, posseggono un rilievo di cui si può trovare l'equivalente solo in alcuni racconti della *Storia* di Am-

miano Marcellino. La vivacità della memoria e dell'immaginazione di Agostino, la sua acutezza nell'afferrare i caratteri, nel pesare la grandezza o la debolezza degli interlocutori, sono pari al suo talento nel rappresentarli: nel restituire al presente dello scrittore e del lettore la presenza viva degli uomini che egli ha incontrato: nel disporre in un intrigo narrativo tanti episodi vissuti o raccontati da amici; nel farci incontrare personalmente uomini del quarto secolo.

Com'è naturale, la famiglia e la scuola sono i primi ambienti in cui Agostino ha sperimentato l'ambiguità delle relazioni umane e la loro frequente durezza. Tenerezze e conflitti si manifestano fin dalla prima infanzia. Ecco già una prima notazione amara, sul disprezzo quasi sadico degli educatori per i lamenti del bambino punito: «i nostri genitori ridevano delle punizioni inflitte dal maestro a noi fanciulli» (I, IX 15). Monica è la prima persona specificamente evocata da Agostino; sarà anche l'ultima, insieme al marito Patrizio, in quel nono libro che si conclude con un'ampia commemorazione postuma dei genitori, soprattutto della madre. Gli accenni, sparsi nei primi nove libri, permettono di ricostruire con gli occhi del ricordo la personalità stilizzata della donna che Agostino non ha mai smesso di incontrare, in presenza o in assenza, nel corso dei suoi primi trentaquattro anni.

Questa madre caparbia, se non calmamente autoritaria, pia e allo stesso tempo accanita per quanto riguardava il successo mondano e cristiano del figlio, compare da principio nelle *Confessioni* come una figura della Chiesa, presente in lei e attraverso lei presente ad Agostino. È il momento in cui, bambino ancora piccolo e gravemente malato, domanda con ardore il battesimo: «con quale slancio d'animo e con quanta fede invocai dalla pietà di mia madre e della madre di noi tutti, la tua chiesa, il battesimo del tuo Cristo, mio Dio e Signore» (I, XI 17). Qui è la chiave di ogni incontro futuro o, piuttosto, la luce sotto cui Agostino ha scelto di rappresentare *nunc* ciò che ha vissuto *tunc*: una visione – critica, ecclesiale, provvidenziale – che fa di ogni uomo incontrato un nostro prossimo, un messaggero inviato da Dio per la nostra salvezza. C'è qui tutta la spiritualità biblica dell'incontro, secondo l'archetipo di Abramo e dei «tre uomini» a Mambre.

Ecco anche perché l'ambiente familiare e scolastico non è dipinto solo con pessimismo. La critica, un po' accanita e magniloquente, dell'educazione ricevuta non impedisce ad Agostino di

lasciar intravedere al lettore non solo una riuscita scolastica sicura, ma anche un gruppo di compagni con cui compie la sua prima esperienza felice del fascino dell'amicizia: *amicitia mulcebar* (I,xx 31). Allo stesso modo, il risveglio tumultuoso della sessualità non è connotato solo con immagini negative: dopo ventisette anni ricchi di tante altre esperienze, lo scrittore riconosce che il piacere con cui inseguì con foga il piacere, a un livello più profondo, era quello di «amare ed essere amato» (II,II 2, ripreso in III,I 1). L'incontro amoroso è reconsiderato dunque come esperienza di uno scambio apparentemente perfetto e che ha riempito Agostino – prima di incatenarlo ai successivi tormenti della passione e dell'abitudine. Forse è già l'incontro inatteso (come «in uno specchio e in enigma», ambiguo e torbido) di un Dio in cui Agostino riconoscerà la perfezione di un amore che chiama il suo? Ricollata nel complesso dell'opera e nella dialettica agostiniana della carità, è ciò che ci suggerisce una formula che, come diceva Platone, sotto la sua penna è «un gioco serio».

Ma, tra il desiderio dei corpi e il desiderio di Dio, l'amicizia, epurata da ogni equivoco, forse è un doppio incontro spirituale che fa progredire in Agostino la prima ricerca della verità. È un incontro negativo nella morte di un amico che gli consente di misurare attraverso il dolore la propria fragilità e il mistero della condizione dell'uomo. Poi è l'incontro positivo delle consolazioni dell'amicizia, in un nuovo *amare et amari* in cui gli amici si danno reciprocamente il meglio di sé stessi. Ne aveva già fatto una prima esperienza, ancora non chiara, nella «banda» di Tagaste, quella che lo trascinò nel famoso furto dei *nequissimi adulescentuli* (II,iv 9). Cinque anni dopo, però, la piccola compagnia dei giovani intellettuali di Cartagine e l'affetto che li legava erano di un altro carattere (IV,viii 13). Tra le gioiose aspettative e le letture, questi giovani costituivano una vera comunità, in cui si ritrovavano per vivere insieme (*simul* ricorre tre volte in una frase) spiriti eletti, legati da un affetto ripagato (*amare et amari* è divenuto qui *amare redamantem*).

Diversamente dall'incontro con Cicerone nella lettura dell'*Hortensius*, nato nella *routine* dei programmi scolastici, quello di Agostino con il manicheismo è presentato come un incontro personale con i propagandisti della setta: «Finii così in mezzo a uomini superbi e deliranti, carnali all'eccesso e chiacchieroni» (III,vi 10). A differenza dei suoi numerosi trattati antimanichei,

anteriori alle *Confessioni* o a esse contemporanei, nelle *Confessioni* Agostino insiste sull'aspetto interpersonale del suo impegno nella setta: è stato sedotto da promesse che si sono rivelate vane, la sua buona fede è stata ingannata. Accanto alle sue riflessioni critiche furono anche testimoni personali ad allontanarlo dai suoi errori: Monica l'ha messo alla porta; Vindiciano attraverso l'esperienza gli ha documentato la vanità dell'astrologia; infine, e soprattutto, Fausto di Milevi l'ha disingannato senza volerlo. Venerato in Africa come una sorta di papa della setta, Fausto gli ha confessato così alla buona le sue ignoranze e la sua incultura che Agostino gli è stato molto grato di questa sincerità; il racconto del colloquio è una vera e propria scena di commedia, dove il comico della doppia visione è sfruttato con discrezione efficace. A partire da questo memorabile incontro, nello spirito di Agostino il manicheismo è definitivamente screditato.

La sua ricerca della verità prosegue all'interno di un gruppo di amici che egli ha convertito al manicheismo prima di condurli, ancora una volta con lui, al cristianesimo. Questi compagni di strada sono interlocutori privilegiati e costanti. Essi svolgono già presso Agostino il ruolo dei discepoli intorno al maestro, secondo la messa in scena tradizionale della dialettica platonica. Lì si intravede sempre più esplicitamente mano a mano che ci si avvicina alla conversione definitiva. Il caro Alipio, compatriota di Tagaste, che fu e rimase allievo di Agostino, lo seguì fedelmente nelle sue peregrinazioni in Italia e in Africa; fu il solo testimone, il solo interlocutore, il solo partecipante diretto alla scena del giardino, prima di proseguire nella terra natia la sua vita di convertito come vescovo di Tagaste. Questo giurista calmo, riflessivo, disinteressato, fu per il suo bruciante maestro e amico il confidente più sicuro e l'interlocutore ideale: un vero e proprio *comes viae*, il cui itinerario spirituale seguì tanto da vicino quello di Agostino che nel Medioevo lo si sarebbe definito un *pedisequus*, un discepolo che seguiva fedelmente le tracce del maestro.

Intorno a questa coppia di amici, c'era una pleiade di giovani africani, talvolta dei «giovani ricchi» sia nel senso comune dell'espressione sia nel senso dell'episodio evangelico. Indotti a lasciare l'Africa sulla scia di Agostino, sono ben rappresentati da Nebridio, originario dei dintorni di Cartagine; «lasciata la ricca campagna paterna, lasciata la casa e sua madre, che non era disposta a seguirlo, per nessun'altra ragione era venuto a Milano,

se non per vivere con me nell'ardentissima ricerca della verità e della sapienza» (VI,x 17). Questi compagni dell'ultima tappa hanno condiviso intimamente le angosce della conversione intellettuale e morale di Agostino: «ed erano le bocche di tre affamati, che si inalavano a vicenda la propria miseria e che a te rivolte...» (VI,x 17). Si può completare la lista, nelle *Confessioni* volontariamente molto selettiva, con quella dei partecipanti al «ritiro spirituale» di Cassiciacum – alcuni allievi di Agostino – che compaiono nei dialoghi tenuti e scritti in questa proprietà rurale, tra la scena del giardino e il battesimo, nel corso dell'autunno e dell'inverno 386/387.

Ma, nell'intervallo, a Milano gli incontri di Agostino si moltiplicano. Tormentato ma anche ambizioso, il giovane retore scopre l'ambiente della corte imperiale e i cristiani letterati che coniugano platonismo e fede cristiana. I nuovi rapporti (non bisogna dimenticare quello con il vescovo Ambrogio, di cui forse si è un po' sopravvalutata l'influenza definitiva) accompagnano attivamente il suo cammino interiore verso la decisione del 386 e il battesimo del 387. Non solo gli fanno leggere al momento opportuno opere filosofiche e bibliche che convergono nel chiarire la sua strada, ma sono anche presso di lui i testimoni di grandiose conversioni che gli vengono proposte come *exempla* recentissimi. Si potrebbe dire così che questi incontri si sono svolti a due livelli.

È la testimonianza del prete milanese Simpliciano, molto probabilmente il maestro di teologia di Ambrogio, sulla conversione dell'illustre letterato pagano Mario Vittorino; è la testimonianza dell'alto funzionario laico Ponticiano sulla conversione di Antonio, fondatore in Egitto del monachesimo, e quindi su quella di due giovani funzionari imperiali che a Treviri si erano imbattuti in eremi cristiani e su un esemplare della traduzione latina della *Vita di Antonio* scritta dal grande Atanasio: libro diffusissimo, nell'ultimo venticinquennio del quarto secolo, tra i cristiani d'occidente. Quest'ultimo incontro è, in ogni senso, un «incontro a tre livelli». La testimonianza cristiana passa in effetti attraverso una catena di testimoni viventi: Agostino incontra e ascolta Ponticiano; Ponticiano testimonia sull'incontro indiretto con Antonio fatto da due *agentes in rebus* in servizio alla corte imperiale di Treviri; essi stessi avevano incontrato Antonio solo attraverso

torno al 375) della biografia del monaco scritta in greco da un vescovo egiziano. È così che si presenta ad Agostino il «nembo dei testimoni», di cui parlava l'*Epistola agli Ebrei* (12,1). Tra queste testimonianze, quella sulla conversione di Vittorino e quella sui due giovani cristiani di Treviri dovettero essere le più sorprendenti. Il primo era un collega illustre, anch'egli attratto dalla filosofia; i secondi erano giovani ambiziosi, nel cui esame di coscienza Agostino poteva riconoscersi. E tutti erano suoi contemporanei: «Gli esempi viventi possiedono altro potere».

Per quanto sia stato difficile e tardivo, anche l'incontro con Ambrogio dovette impressionare Agostino. L'incontro avvenne in vari modi: con l'accoglienza «molto episcopale» riservata al giovane retore africano da un vescovo che era anche membro di una grande famiglia; con la predicazione così personale di Ambrogio, in cui Agostino percepì – non importa quando – l'accordo realizzato tra la Bibbia e l'esigenza razionale, tra il pensiero antico e la fede cristiana; con i colloqui diretti nell'ultimo periodo che precedette il battesimo; con la catechesi battesimale ricevuta ad opera di Ambrogio e di cui ci danno idea precisa gli opuscoli dello stesso Ambrogio *de sacramentis* e *de mysteriis*; infine con gli *Inni*. Infatti gli *Inni* di Ambrogio hanno influenzato Agostino tanto con le loro armonie poetiche e musicali quanto con il loro contenuto teologico e spirituale. Bisogna aggiungere un elemento probabilmente non meno importante: l'ammirazione di Monica per Ambrogio e la mediazione che Monica si preoccupò di assicurare tra il figlio e il vescovo di Milano.

Le *Confessioni* lasciano volontariamente in ombra questo gruppo scelto, soprattutto milanese, di grandi uomini di lettere, la cui frequentazione ha accompagnato in modo così efficace la fine dell'itinerario spirituale di Agostino, prima e dopo il battesimo. I tre dialoghi, detti di Cassiciacum, permettono comunque di intravedere meglio questi letterati poiché ogni opuscolo è dedicato rispettivamente a uno di loro. Il primo è indirizzato da Agostino al compatriota e protettore Romaniano, da lui guadagnato al manicheismo, ma che in seguito sembra essersi convertito. Agostino doveva alla generosità di Romaniano le risorse che gli avevano permesso di proseguire gli studi dopo la morte del padre. Le *Confessioni* offrono a questo proposito due importanti precisazioni. Romaniano era venuto per affari alla corte di Milano nello stesso periodo in cui Agostino si trovava nella capitale

imperiale. Inoltre, questo «concittadino e sin dalla più giovane età mio intimo amico» era allora «il più entusiasta del progetto» di fondare una comunità di amici che avrebbero messo in comune i loro beni per vivere ritirati, lontano dal mondo, e trovare l'agio di condurre lì una vita filosofica di riflessione e di scambi (VI, XIII 24): è quell'*otium* di cui già Seneca aveva proposto l'ideale al saggio in uno dei suoi dialoghi. Agostino di fatto avrebbe realizzato questo progetto tra la «conversione» e il battesimo, in una proprietà cisalpina prestatagli da un grammatico di Milano, Verecondo, all'indomani della sua risoluzione ultima: «quella sua campagna di Cassiciacum, dove riposammo in te, lontani dal tumulto del mondo» (IX, III 5).

Il secondo dialogo, *Sulla felicità*, è dedicato più solennemente a un altissimo personaggio, Mallio Teodoro, che avrebbe ricoperto il consolato nel 399 e che, in questa circostanza, sarebbe stato oggetto di un panegirico ufficiale in versi da parte di Claudiano, il poeta di corte dell'imperatore Onorio. Agostino, poco dopo, loderà Mallio Teodoro, filosofo cristiano, come «un uomo superiore grazie ai suoi talenti e alla sua eloquenza, grazie anche alle sue dignità e ai doni della fortuna, ma grazie soprattutto alla sua intelligenza» (*de ordine* I 11, 31). Mallio Teodoro fu per Agostino il rappresentante per eccellenza di quel neoplatonismo cristiano che esercitò un influsso notevole sulla sua evoluzione intellettuale. L'ultimo dialogo di Cassiciacum, il dialogo *Sull'ordine*, ha come dedicatario un certo Zenobio. Poeta e filosofo, Zenobio aveva discusso con Agostino alcuni temi del dialogo e probabilmente aveva composto un poema contro la paura della morte.

Possiamo ammettere l'esistenza di un «circolo neoplatonico milanese»? La formula fissa, in modo forse eccessivo, una realtà più fluida, che non deve far escludere la circostanza di incontri personali ripetuti. È sicuro infatti che questi uomini distinti, finì letterati, per la maggior parte cristiani convinti, convertiti recenti o futuri, hanno presentato ad Agostino – e hanno rappresentato per lui – il platonismo vivente, così come lo professavano gli spiriti più eminenti della capitale imperiale. Essi furono per lui i testimoni diretti di una conciliazione possibile tra le più alte tradizioni della filosofia antica e la confessione della fede cristiana. Con loro (lo sappiamo esplicitamente a proposito di Mallio Teodoro) Agostino ebbe incontri, destinati a conservare valore esemplare, sui problemi più gravi che lo ossessionavano. Si potrebbe

dire, parodiando il motto di Pascal: «voglio credere soltanto alle storie delle quali i testimoni si farebbero battezzare». I dialoghi di Cassiciacum debbono essere considerati come la naturale prosecuzione di questi incontri, continuati però in uno stile più pedagogico (Agostino avrebbe detto più scolastico; ved. IX, iv 7) e in certo modo più mondano.

È indiscutibile che tra il suo soggiorno milanese e la sua ordinazione prima a sacerdote e poi a vescovo, gli incontri personali hanno continuato a svolgere nella vita di Agostino un ruolo considerevole, accresciuto anche dalle sue responsabilità. Negli ultimi quattro libri delle *Confessioni*, l'assenza di ogni racconto di incontri che si possa paragonare a quelli dei libri precedenti dipende da un proposito deliberato. Agostino rinuncia del tutto a evocare sia le vicissitudini dei primi anni che seguirono il suo ritorno in Africa, sia le peripezie dell'accessione al sacerdozio e all'episcopato, a noi note per fortuna grazie alla *Vita Augustini* del suo discepolo Possidio. Inoltre nelle *Confessioni* non c'è neppure un cenno sul vecchio vescovo di Ippona Valerio, artefice di un richiamo agli ordini così movimentato, ma che non aveva svolto alcun ruolo nella conversione di Agostino. Com'è chiaro, un silenzio tanto sorprendente deriva dal mutato orientamento che si manifesta negli ultimi libri dell'opera e di cui abbiamo già esaminato i motivi.

A malapena Agostino nomina, il più delle volte in maniera allusiva, alcuni gruppi cui intende rivolgersi nel corso di questi libri e, più in particolare, in certe pagine: il piccolo gruppo degli «uomini spirituali» che avevano contraddetto e mosso obiezioni (forse fittizie) e non avevano apprezzato la sua esegesi; nomina appena il popolo cristiano di Ippona. Di fatto, il rifiuto di ogni dettaglio aneddotico – anche quello di un nome proprio – segna una volontà di distanza che corrisponde all'inflessione del progetto iniziale: la confessione si epura in una sorta di solo a solo con Dio, cercato in sé stesso nella presenza di Dio nel tempo e nella memoria umana intesa nel suo significato più intimo, oppure nell'esplorazione della Scrittura; ma contemporaneamente la confessione ambisce ad allargare il suo uditorio alle dimensioni stesse della predicazione episcopale del messaggio cristiano. Questa inflessione acquista pieno significato appena si pensi all'attività di Agostino vescovo e alle dure polemiche che non smise di sostenere, mentre continuava a scrivere le *Confessioni*, contro

i manichei, contro i donatisti e contro tutti gli avversari della fede cattolica. Tra tutte queste opere (polemiche o di altro tipo, fra cui molte lettere), la cui composizione assorbe un tempo libero sempre più scarso, gli ultimi libri delle *Confessioni* si sono un po' allontanati dagli uomini, come se si trattasse di un giardino del pensiero, di un luogo di raccoglimento dove Agostino poteva celebrare più liberamente la sua lode interiore, nella libertà meditativa e lirica di una riflessione approfondita e di un'esegesi orante, con la giustificazione legittima di proseguire anche così la propria missione di vescovo.

8. Due discussioni per una terza: Mani, Plotino, Gesù

Ut... abiicerem omnia et optatae tranquillitatis vel quassatam navem fissamque perducere
(de beata vita I, 4)

Dedicando il suo trattato *Sulla felicità* al filosofo cristiano Mallio Teodoro, suo maestro e amico, Agostino nel 387 si riteneva già pervenuto al porto della «vera filosofia»; aveva scelto significativamente la vecchia metafora filosofica della traversata pericolosa dell'esistenza e l'aveva inserita in un brillante schizzo del suo percorso verso la saggezza. Agostino personalizzava così un antico luogo comune della letteratura cristiana. All'inizio del *Dialogo con Trifone*, l'apologeta Giustino aveva raccontato il proprio itinerario verso la fede sotto forma di una serie di incontri con maestri di saggezza: l'ultimo di costoro aveva conquistato la sua adesione alla vera filosofia del cristianesimo. Colmare con la saggezza il desiderio umano di felicità: nel giovane lettore dell'*Hortensius* ciceroniano, questa problematica ellenistica risvegliò decisamente una passione per l'assoluto che lo avrebbe ricondotto a Gesù passando per Mani e Plotino.

Era una trafilata sia religiosa che intellettuale, alla fine di una tarda antichità in cui le filosofie più fedeli alla ragione greca erano divenute anche sapienze religiose. Infatti, la preoccupazione dell'astrarre e del sistematizzare razionalmente rimanevano ancora pressanti, come alle origini della filosofia greca classica, e lo spirito di Socrate, che «aveva fatto scendere la filosofia dal cielo sulla terra», ancora simboleggiava bene lo sforzo della riflessione critica sui problemi dell'uomo, sottomettendoli al verdetto della

sola ragione. Ma l'interiorizzazione di una religione divenuta sempre più personale aveva stabilito convergenze crescenti tra la problematica filosofica e quella religiosa. In epoca imperiale queste convergenze avevano garantito quelle che furono chiamate da Jean Bayet «le fortune del monoteismo». La deriva dalla ragione verso la fede si osserva soprattutto nell'evoluzione del platonismo. Per Cicerone, negli *Academica*, il platonismo si riassumeva ancora nello scetticismo di Carneade e della Nuova Accademia: uno scetticismo che avrebbe offerto ad Agostino un'utile sospensione nel momento in cui avrebbe abbandonato Mani senza ancora aderire a Cristo (V, x 19). Due secoli dopo Cicerone, il medio platonismo in Apuleio di Madaura aveva già costruito una sua antropologia che dipendeva da una teologia. Il demone di Socrate interessava al filosofo africano quanto la dottrina di Platone: Apuleio consacrò due opuscoli ugualmente importanti a ciascuno dei due argomenti. Altre pagine delle sue opere mostrano in lui un'anima appassionata alle più diverse iniziazioni religiose o addirittura un seguace di pratiche magiche, di cui forse non fu accusato solo per calunnia.

La tendenza a investire la filosofia di una sorta di missione religiosa indusse allora gli amici della saggezza a ritenere compatibili – ugualmente raccomandabili o addirittura complementari – le vie di accesso filosofiche e religiose all'assoluto beatificante della divinità. La tendenza si accentua nel neoplatonismo di Plotino e, soprattutto sulla sua scia, in Porfirio o Giuliano. Seguaci di una saggezza allo stesso tempo razionale e devota, essi avrebbero ratificato volentieri le famose parole di Simmaco, capo del partito pagano nel senato di Roma quando Agostino risiedeva a Milano: «Per accedere a un mistero così grande, una sola via non basta». Nel quarto secolo, filosofi e ierofanti sono egualmente considerati maestri di saggezza. I due precettori di filosofia di Giuliano (imperatore dal 361 al 363), Massimo di Efeso e Prisco, sono stati per lui sia maestri di filosofia sia iniziatori ai misteri e alle pratiche religiose «teurgiche». Il precetto classico di «rendersi simili quanto più possibile alla divinità» non era più inteso nel valore strettamente intellettuale che possedeva ancora nel *Teeteto* di Platone, ma in un senso più ampio, di carattere più nettamente religioso. Nella scuola di Plotino, la ricerca dell'incontro personale con il divino diviene un esercizio di «estasi» raccomandato al filosofo.

Le parole tradizionali di felicità, di saggezza, e dunque anche di «amore della saggezza», per i contemporanei di Agostino non avevano più lo stesso valore che avevano avuto nei secoli del classicismo greco e poi di quello latino. La vita felice non era più concepita come l'autarchia di un saggio divenuto perfettamente autonomo e serenamente capace, secondo il bel verso di Lucrezio, di «contemplare ogni cosa con spirito pacificato». La vita felice era concepita invece come un retaggio, grazioso e dato in grazia, della perfezione divina. Anche la saggezza assunse un colorito religioso. Si accostò a quella Saggezza di Dio che nel primo secolo a.C. era stata celebrata in greco dal più ellenistico di tutti i libri dell'Antico Testamento: la *Saggezza di Salomone*. L'amore per la saggezza assunse dunque l'aspetto di una ricerca religiosa, in un secolo in cui inversamente i cristiani attribuivano sempre più spesso il titolo di filosofo ai nuovi modelli di santità costituiti dai monaci.

In un simile quadro, non bisogna ridurre alle sue origini ciceroniane il modo in cui, a diciotto anni, il giovane Agostino ha potuto leggere l'*Hortensius* e comprendere le idee principali di questo protrettico filosofico. La sua lettura non poteva più essere esattamente conforme alle intenzioni di Cicerone: era come condizionata in anticipo dall'evoluzione semantica di alcune parole chiave. Si comprende meglio, così, come l'incredibile ardore, che si sarebbe impadronito di Agostino alla lettura dell'*Hortensius*, non abbia potuto escludere gli accenti di una religiosità in armonia con la sensibilità filosofica e religiosa dei suoi tempi; e tutto ciò anche al di fuori del cristianesimo, al quale Agostino era rimasto intimamente legato fin dall'infanzia. Del resto, il movimento appassionato dell'*aestus cordis incredibilis* (III, iv 7), che allora gli fa «desiderare l'immortalità della sapienza», è presentato in un contesto cristiano, poiché segue questa precisazione che stupisce: «quel libro... cambiò le mie stesse preghiere a te, Signore». Potrebbe anche trattarsi di una rilettura del *tunc* nel *nunc* e dunque di una sorta di cristianizzazione a posteriori degli effetti immediati di quella lettura. Qualunque fossero le reazioni esatte di Agostino nel 373, è probabile una circostanza: il suo maestro di saggezza, da lui riconosciuto in Cicerone, non poteva apparirgli ben distinto dalla rappresentazione che i letterati tardoantichi potevano offrirgli della filosofia e dei filosofi.

Questa sorta di prologo, ancora legato alla sua cultura scola-

stica e dunque in ogni senso «classica», gli fece ascoltare i discepoli di Mani come i maestri di una sapienza religiosa più perfetta. Agostino si lasciò sedurre tanto più facilmente in quanto pensava di trovare nella loro dottrina un accesso razionale a una saggezza esplicitamente cristiana. Mentre nell'*Hortensius* lo avviliva «che non vi fosse il nome di Cristo» (III,iv 8), i propositi dei manichei lo presero nella trappola di un «vischio ottenuto mescolando le sillabe del nome tuo e del Signore Gesù Cristo e dello Spirito Santo paracleto» (III,vi 10). Nonostante le dure proibizioni imperiali che colpirono il manicheismo a partire dalla fine del terzo secolo, questo strano sincretismo mesopotamico di cristianesimo e di antico dualismo persiano conobbe allora in tutto l'occidente, soprattutto in Africa, un'eccezionale espansione. Il manicheismo reclutava gli spiriti attratti dal mistero e dalle promesse di salvezza delle religioni orientali. Si presentava come il solo e vero cristianesimo, con la pretesa di una sorta di *Christian Science* in cui la ragione avrebbe spiegato, o anche sostituito la fede. Seduceva inoltre come setta iniziatica e, dunque, elitaria. Infine, come ha finemente osservato Peter Brown, soddisfaceva in Agostino il «bisogno di conservare intatta in sé stesso un'oasi di perfezione».

Questa dottrina gli sembrava capace di dare una risposta ai grandi problemi che affrontava nella sua ricerca della saggezza. La complicata teologia dei manichei, di tendenza panteista, affermava la presenza intensa di Dio nel mondo e nell'uomo. Trasponendo il dualismo di Zoroastro che aveva opposto Ormazd ad Ahriman come la luce alle tenebre e il bene al male, Mani offriva una risposta radicale al problema del male nel mondo e nell'uomo: dovunque i due «principi divini» sono indissolubilmente mescolati e l'uomo è irresponsabile del male che subisce e che commette. La Bibbia doveva essere epurata dalle sue scorie: soluzione preconizzata nel secondo secolo dalla gnosi di Marcione. La salvezza dell'uomo si operava grazie all'accettazione congiunta di questa conoscenza e di una mitologia rigogliosa e bizzarra; di un'ascesi metodica e totale che, se l'uomo voleva divenire un «perfetto», doveva dematerializzarlo dai suoi elementi malvagi; e infine, di una partecipazione alle liturgie spesso affascinanti della setta.

Agostino rimase nove anni «uditore» della dottrina di Mani, «sedotto e seduttore» (IV,1 1): poiché, come un neofita che cer-

cava di convincere sé stesso, trascinò nel manicheismo i suoi migliori amici. Tuttavia questa teologia composita non soddisfaceva il suo appetito di razionalità: dopo «letture di filosofi» (V,III 3: probabilmente di manuali di astronomia), rilevò rapidamente contraddizioni tra la visione manichea dei luminari celesti e i dati dell'astronomia scientifica dei suoi tempi. Lo scandalizzò molto l'eliminazione di ogni libertà umana: e si ribellò contro una gnosi statica, che non gli permetteva di progredire. La teologia manichea dei tre Cristi gli sembrò deformare la figura del mediatore tra Dio e gli uomini. Malgrado le belle promesse, le difficoltà della Scrittura non gli furono mai eliminate dagli «eletti», neanche durante il suo colloquio con Fausto. Il colloquio mise termine alle speranze di Agostino e, con esse, alla sua fede in maestri di saggezza che si sottraevano. Gli scandali e l'ipocrisia di alcuni «eletti» non potevano certo restaurare in Agostino una fiducia già tanto scossa.

Agostino proseguirà questo contenzioso in una lunga polemica contenuta in un numero considerevole di trattati, di cui molti sono anteriori o paralleli alle *Confessioni*. Appunto contro Mani costruirà e armerà le proposizioni fondamentali della sua teologia cristiana ortodossa, facendo leva su un nuovo maestro di saggezza: Plotino. L'iniziazione alle forme passate e attuali del platonismo tardo gli era procurata attraverso vie molteplici: la lettura dei «libri dei platonici», che certo non includevano solo traduzioni latine di alcuni trattati delle *Enneadi* di Plotino, ma probabilmente anche opere del suo discepolo Porfirio (in particolare il suo trattato *Sul ritorno dell'anima*); l'ascolto dei sermoni in cui il vescovo di Milano Ambrogio cristianizzava i grandi temi della filosofia di Plotino, ispirandosi, talvolta testualmente, a qualche passo preciso delle *Enneadi*; infine, le conversazioni filosofiche e teologiche con i neoplatonici cristiani di Milano, in particolare con Mallio Teodoro. L'evoluzione di Agostino, così come egli la ripercorre nei libri V-VIII, è debitrice in primo luogo a questi contatti differenti con i rappresentanti di tre generazioni diverse del neoplatonismo: Plotino e Porfirio; i neoplatonici latini pagani spesso convertiti, come Mario Vittorino (traduttore dei *Platonicorum libri* citati in VII,xx 26); alcuni letterati laici e anche i membri più colti dell'alto clero di Milano, a noi noti grazie alle lettere di Ambrogio. In questo ambiente fecondo si realizza, tra l'ultimo plato-

nismo e il contenuto della fede cristiana, la sintesi che Agostino porterà a compimento.

Tutto ciò non poteva non apportare cambiamenti profondi al sistema di Plotino. Ci sono pochi rapporti tra l'emanazione delle tre ipostasi supreme (l'Uno, l'Intelletto e l'Anima) e la processione delle tre persone della Trinità cristiana. La divergenza appare ancora più irriducibile, se si confronta il contenuto primo della fede ebraica e cristiana nella Creazione con una dottrina emanativa che implica la degradazione continua dall'essere perfettamente luminoso alle tenebre del non essere. Benché valorizzi la pura immaterialità dell'essere, questa dottrina è incompatibile con una rottura ontologica originaria tra il Creatore eterno e la sua Creazione temporale. Insieme a tutta la filosofia antica (a parte l'epicureismo) e soprattutto insieme alla tradizione platonica, Plotino era ancora convinto dell'eternità del mondo. Infine, anche nei neoplatonici più aperti all'intelligenza del cristianesimo, il Cristo poteva essere solo un profeta adottato da Dio, non Dio stesso. Attraverso questa fase passa la cristologia di Agostino, durante la sua ultima evoluzione sotto l'influsso del neoplatonismo e probabilmente di Porfirio: «non vedevo in Cristo se non un uomo di eccezionale sapienza, da nessun altro eguagliata» (VII, XIX 25). Porfirio aveva condiviso questa opinione.

Queste incompatibilità radicali non cancellano alcuni punti della dottrina formalmente conciliabili con gli insegnamenti del cristianesimo. In primo luogo, l'essenza spirituale dell'essere divino: essa risponde a un'esigenza di Agostino che la teodicea dei manichei non aveva soddisfatto. C'è, d'altra parte, l'inconsistenza ontologica del male, che preserva allo stesso tempo l'unità divina e l'affermazione del libero arbitrio umano: il male non ha consistenza ontologica, è solo un difetto dell'essere e, mentre l'uomo rimane responsabile del male che commette, Dio è privo di una simile responsabilità. Su questi punti fondamentali la filosofia neoplatonica permetteva di rifiutare razionalmente le tesi manichee.

C'è di più: nell'ordine della spiritualità, cioè delle relazioni personali tra uomo e Dio, il ritorno dell'anima convertita «nella sua cara patria», tutta spirituale, metaforizza la conversione in un'immagine tratta da un'allegorizzazione filosofica dell'*Odissea*, ma di schema e di senso che convergono con l'avventura del figlio ritrovato. Il movimento spirituale della caduta dell'anima in

un corpo può paragonarsi con la partenza del figlio che si allontana dal padre per andare a vivere in terra straniera. La miseria dell'anima trattenuta nella condizione terrena è così vicina a quella dell'anima sprofondata nel peccato che, per designarla, Agostino ha potuto adottare l'espressione neoplatonica di «regione della dissomiglianza» (VII,x 16). Del resto, lo stesso Agostino ha potuto adattarla alla parabola evangelica creando una parentela di parole vicine: «terra di miseria» (II,x 18), con cui si chiude il secondo libro delle *Confessioni*. Queste corrispondenze giustificano la sensazione che la spiritualità di Agostino e la spiritualità del tardo platonismo fossero molto più vicine di quanto potessero lasciarlo prevedere le divergenze delle loro ontologie e delle loro teologie.

L'esperienza milanese porta dunque la ragione di Agostino verso l'ultimo dibattito: quello che deve condurre con i neoplatonici cristiani che gli avevano fatto scoprire soluzioni filosofiche ai problemi della natura di Dio e dell'origine del male. Il confronto tra il contenuto dei *Platonicorum libri* e il contenuto del prologo al Vangelo di Giovanni riconduce Agostino a un disinganno paragonabile a quello già provato un tempo di fronte all'*Hortensius*, «che il Verbo s'era fatto carne e aveva preso dimora tra noi, là non l'ho letto». Dell'incarnazione e della glorificazione del resuscitato «quei libri non parlano» (VII,ix 14). Per approdare al suo ultimo maestro di saggezza, Agostino non disponeva di iniziatori in numero minore di quanti ne avesse avuti per conoscere Plotino. Se si prescinde dal ruolo particolare e costante della madre Monica, i rappresentanti di questo maestro di saggezza furono in primo luogo per lui gli stessi che gli avevano fatto conoscere la dottrina di Plotino: vescovi come Ambrogio, preti come Simpliciano, laici come Mallio Teodoro. Parallelamente alla lettura dei *Platonicorum libri*, l'allegorismo dell'esegesi di Ambrogio incoraggia Agostino a riaprire le Scritture con minori prevenzioni. Allo stesso tempo, fedele alla propria decisione di farsi iscrivere come catecumeno, ma cedendo anche alle probabili insistenze della madre, partecipa sempre di più alle liturgie milanesi. La sua riscoperta di Cristo non avviene dunque solo attraverso la lettura delle Scritture e gli incontri personali; si opera anche grazie alle vie convergenti delle letture liturgiche, dei sermoni, dei canti dei *Salmi* e degli *Inni*: della liturgia come esperienza viva e vissuta del mistero di Cristo presente alla sua Chie-

sa. Questa riscoperta consiste anche nel prendere coscienza progressiva dei rapporti individuali che l'ultimo maestro di saggezza intrattiene con ciascuno dei suoi discepoli. Il magistero di Cristo è tutto interiore. Agostino legge il prologo al Vangelo di Giovanni, che aveva svolto un ruolo analogo anche nell'itinerario spirituale di Ilario di Poitiers e di Mario Vittorino, comincia la scoperta che condurrà, a partire dal 389, al piccolo trattato *de magistro* e al chiarimento di quella illuminazione interiore (VII, IX 13) che aveva dato al battesimo uno dei suoi nomi correnti: appunto *illuminatio*.

Tra le letture scritturali più importanti compiute da Agostino in questo periodo bisogna ricordare l'inizio della *Genesi* e le *Epistole* di Paolo. Nel decennio che precede le *Confessioni*, questi due testi resteranno per lui letture predilette. La prima apportava una smentita senza repliche alla teologia manichea, affermando la bontà assoluta dell'universo, creato a propria immagine da un Dio unico e buono: «Tu hai fatto molto buone tutte le cose (= *Gen.* 1,31). In te il male non esiste affatto, non solo in te ma neppure in tutto l'universo creato da te» (VII, XII 18-XIII 19). Questo versetto compare altre quattro volte nelle *Confessioni*. Concentrato in prima istanza nella formula *bonus bona creavit* (VII, v 7), giustifica la bellezza del mondo creato (X, XXXIV 51) e la bontà della materia ancora informe (XII, XXII 31), prima di essere commentato ampiamente nell'ultimo libro (XIII, XXVIII 43 sgg.). Occupa un posto fondamentale in tutte le opere antimanichee di Agostino, e specialmente nei suoi commentari sulla *Genesi*.

Paolo, d'altra parte, introduce Agostino a una conoscenza approfondita del suo ultimo maestro di saggezza. Dall'inno cristico dell'*Epistola ai Filippesi* (2,8 sgg. = *Conf.* VII, IX 14) Agostino è iniziato all'umiliazione volontaria del Verbo divenuto «simile agli uomini». È così preparato a capovolgere l'autarchia orgogliosa del saggio antico e della ragione filosofica, nell'umiltà di un'ubbidienza interiore all'autorità del Verbo incarnato, presente nella sua Chiesa. Certo, si tratta sempre per Agostino di «rendersi simile a Dio quanto più possibile», secondo la parola d'ordine platonica data al filosofo, ma in modo diversissimo: questo rivolgimento dell'apprendista-saggio in un «amante della Saggezza» (intesa in senso biblico) è il passo decisivo che lo conduce alle decisioni del giardino, provocate anch'esse dalla lettura quasi oracolare di un precetto di Paolo sull'abbandono delle passioni

della carne (*Ep. Rom.* 13,13 = *Conf.* VIII,xii 29). Il suo percorso intellettuale riproduce così quello di Vittorino, partito da un neoplatonismo non cristiano per scoprire «i misteri dell'umiltà del Verbo», secondo il racconto di questa conversione illustre che Simpliciano aveva appena fatto ad Agostino (VIII,ii 4).

Tuttavia, al di là del mistero doloroso e glorioso della carriera del Cristo incarnato, Paolo comincia a far scoprire ad Agostino l'enigma dei limiti che mettono a dura prova la creatura, anche quella battezzata. A poco a poco, strapperà le sue illusioni sia sulla possibilità di raggiungere un'armonia perfetta tra la fede e la ragione, sia su una sottomissione compiuta del corpo e delle concupiscenze ai comandamenti dell'anima convertita. L'uomo non è un angelo: tra cielo e terra non esiste scala di Giacobbe, perché la ragione umana è incapace di condurre l'uomo a Dio solo con le sue forze, e di vincere e di superare progressivamente la natura unicamente con le risorse di una cultura appropriata: l'amore cristiano della Sapienza non può identificarsi con l'ottimismo comodo di un'ultima sapienza antica, in linea di continuità con le precedenti. Questa scoperta, grande e dolorosa, di cui Agostino comprende tutta la portata solo dopo il battesimo, non meritava forse il titolo un po' romantico che le ha dato Peter Brown: *The lost future*. Nata da una lenta meditazione sulla teologia paolina, fondata anche sulla permanenza di tutte le tentazioni, confessata a lungo nel libro decimo (da xxviii 39 a xxxix 64), questa presa di coscienza è stata senza dubbio il fattore decisivo che ha mutato l'orientamento della *confessio* nel senso già osservato a partire appunto dal libro decimo. Questo fallimento della ragione antica, di fronte al mistero di un Dio trascendente e che come tale non possiede misura comune con la sua creatura, si traduce dapprima in quell'esperienza deludente che, dopo P. Courcelle, chiamiamo «i vani tentativi dell'estasi plotiniana» e nella «ricaduta» in questo mondo di finitezza che conclude la stessa estasi di Ostia (IX,x 24).

Questo *nondum* («non ancora») si accompagna nondimeno a uno *iam* («già»). Poiché le «primizie dello Spirito» (IX,x 23 = *Ep. Rom.* 8,23), che i contemplatori di Ostia sospirando hanno «lasciato là, attaccate», il credente le possiede già nel Cristo, col quale è stato incorporato dal battesimo. «Sospirando» anch'egli verso la città divina, «l'amico dello sposo possiede già le primizie dello Spirito»: cioè del Cristo, secondo una lettura tradizionale

del *Cantico* (XIII,xiii 14). In Paolo, d'altra parte, Agostino ha potuto leggere non solo che il Cristo resuscitato è le «primizie» dell'umanità (1 Ep. Cor. 15,20 e 23), ma che, come tutto il creato, «anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo dentro di noi, attendendo ansiosamente l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo» (Ep. Rom. 8,23). Questo è il «non ancora». Il «già» però è quello della Chiesa, corpo dell'unico Mediatore. «Mediatore tra te e noi, per mezzo del quale hai cercato noi che non cercavamo te: ci hai cercato perché noi cercassimo te, il tuo Verbo, per mezzo del quale hai creato tutte le cose tra le quali anche me, il tuo Unigenito, per mezzo del quale hai chiamato all'adozione il popolo dei credenti, tra i quali anche me» (XI,ii 4). Questo è il maestro di saggezza presente all'uomo di fede in tante maniere contraddittorie e di cui Agostino proseguirà, per tutta la vita, una conoscenza continuamente da approfondire.

9. Critica e riconversione della cultura classica

Itane aliud non erat, ubi exerceretur ingenium et lingua mea? Laudes tuae, Domine, laudes tuae per scripturas tuas suspenderent palmitem cordis mei (I,xvii 27)

Da quando mette in discussione la cultura scolastica che ha ricevuto, Agostino è indotto a intravedere un mutamento radicale di quello che noi definiamo il programma scolastico. Ritene che i maestri divenuti cristiani potrebbero sostituire con vantaggio i *Salmi* di lode a quelle che ha appena chiamato le «vane invenzioni dei poeti» (qui la parola «finzioni» non sarebbe abbastanza peggiorativa nel tradurre *figmenta poetarum*). Agostino predice acutamente il ruolo svolto dal Salterio nell'istruzione elementare dell'alto Medioevo. Con un'immagine involontariamente virgiliana (di fatto ha appena biasimato le finzioni dell'*Eneide*), paragona allusivamente le lodi di Dio, da studiare al posto dei testi di Virgilio, agli olmi che servivano da supporti (*suspenderent*), da «tutori» (la parola moderna è già carica di simbolismo) ai giovani pampini delle vecchie vigne (*palmites*). Il beneficio della sostituzione sarebbe il seguente: la formazione intellettuale andrebbe alla pari con quella religiosa. Una tale rivoluzione doveva operar-

si solo gradualmente, e molto dopo Agostino. Essa avrebbe lasciato intatto il prestigio di Virgilio, considerato dagli occidentali come una sorta di profeta del cristianesimo, in via «ufficiale» dopo le considerazioni dell'imperatore Costantino sul senso cristico della quarta *Bucolica*.

Per quanto l'idea espressa da Agostino alla fine di una pagina polemica possa apparire furtiva e poco sfumata, essa traduce allo stesso tempo una constatazione, un bisogno, un orientamento che daranno alle *Confessioni* un posto originale nel dibattito già antico tra cristianesimo e cultura classica. Agostino, pastore di anime, constata *hic et nunc* i ricordi complessi che conserva dei suoi inizi scolastici - *tunc*. Ora prova tuttavia il bisogno di ridurre la dissonanza che percepisce tra la cultura tradizionale e la *doctrina christiana*, l'insegnamento religioso da lui impartito come vescovo con la parola e con gli scritti. Opposte, ma complementari, queste due constatazioni lo sollecitano tanto più a condurre nelle *Confessioni* un'ampia riflessione critica sul problema della cultura, visto che nella propria storia egli unifica una doppia esperienza privilegiata: quella di un professionista delle due culture al livello più alto, come retore divenuto sacerdote e vescovo.

Per apprezzare adeguatamente il particolare orientamento della riflessione che Agostino compie sulla cultura nel corso delle *Confessioni*, bisogna osservare innanzitutto che la loro redazione fu intrapresa nello stesso anno in cui cominciò a scrivere il *de doctrina christiana*. Ma bisogna anche ricordare le difficoltà incontrate dai moderni nella traduzione di quest'ultimo titolo. *Doctrina*, infatti, designa tanto l'*actus docendi* quanto il suo contenuto; può indicare dunque l'insegnamento come atto dell'insegnare, ma anche come ciò che è insegnato. Attraverso quest'ultimo significato, ci si avvicina a un settore di quello che i moderni intendono con la parola cultura; nel caso specifico, il bagaglio scolastico che, soprattutto alla fine del mondo antico, continuava a costituire la maggior parte della cultura dei letterati, votati a rimanere il più delle volte «buoni scolari a vita». Ma, in primo luogo, il gruppo di parole *doctrina christiana* indica questo contenuto in tutt'altro senso: quello della dottrina cristiana impartita da un oratore sacro, in particolare nell'omelia e nella catechesi. Finalizzato alla formazione di un oratore che deve farsi l'eco efficace della Parola di Dio spiegata e trasmessa, a questo titolo il

de doctrina christiana è una sorta di *de oratore christiano*. Dai contenuti al contenente, dalla teoria dei segni alle regole dell'esegesi, dalle conoscenze necessarie all'intelligenza della Scrittura ai precetti formali sugli stili, il *de doctrina christiana* è un trattato dei principi della nuova cultura: quella dei ministri della Parola di Dio.

Scritte parallelamente a questo trattato teorico, le *Confessioni* vi apportano una sorta di fondamento sperimentale: un terreno di applicazione costituito dall'esperienza personale di Agostino allievo e maestro. Espongono in che modo – divenendo nel popolo cristiano della Chiesa un laico catecumeno e battezzato, uditore della *doctrina christiana*, quindi prete e vescovo con la missione prima di diffonderla – Agostino abbia proceduto a una critica della cultura classica, da lui di volta in volta ricevuta e trasmessa negli anni 361-386. L'ora e l'allora, che dialogano qui, sono quelli dell'Agostino cristiano, uditore e predicatore nelle basiliche, e dell'Agostino allievo e maestro nella scuola antica, nei fori delle città d'Africa e d'Italia. Il confronto delle due culture, o piuttosto il loro dialogo critico, è dunque in primo luogo una discussione di Agostino con sé stesso. Quindi dobbiamo, forse, ascoltare con qualche cautela le diatribe che esprimono tanto violentemente la sua riprovazione sull'uso precoce dei grandi poeti classici nell'insegnamento.

Queste diatribe erano già state molto in uso nella letteratura latina cristiana, da quasi due secoli. La presenza della mitologia pagana e quindi del politeismo nel cuore di questa poesia, la sua frequente noncuranza della moralità soprattutto in materia sessuale, avevano indotto i cristiani a squalificare preventivamente una letteratura che ritenevano pericolosa per la fede e la morale. Allo stesso tempo, però, a parte qualche rigorista ai margini della fede, anche i cristiani, professando una religione del Libro, non potevano rifiutare un sistema scolastico che assicurava l'iniziazione indispensabile a un minimo di istruzione elementare, richiesto per la lettura, l'intelligenza, il commento delle loro Scritture.

In una civiltà che nelle sue forme urbane più raffinate non era più orale ma scritta, i letterati convertiti alla religione del Libro non potevano decidere di diventare puritani illetterati. È istruttiva a questo proposito la posizione sfumata che assunse lo stesso Tertulliano, cristiano rigorista, di fronte allo spinoso pro-

blema posto dalla compatibilità tra l'adesione alla fede e il mestiere dell'insegnamento. Fin dall'inizio del terzo secolo, nel suo trattato *de idolatria*, Tertulliano aveva operato una distinzione ponderata tra posizioni di principio che non potevano concedere nulla a mestieri in un qualche rapporto con l'idolatria e una pratica molto più attenta alla situazione delle persone: più attenta, in altri termini, alla preoccupazione di condividere ostensibilmente con i pagani la stessa civiltà. Quest'ultimo elemento, nell'*Apologetico* di Tertulliano, divenne un cavallo di battaglia contro l'ostilità pagana verso una pretesa insociabilità dei cristiani.

Come spiegava un giorno *cum grano salis* un grande storico dei nostri tempi davanti a una platea di cardinali, il primo inventore dell'insegnamento confessionale fu l'imperatore Giuliano, che i cristiani definirono l'Apostata. Questo imperatore filosofo fu il primo, appunto negli anni 362/363 quando Agostino scoprì il duro mestiere di scolaro, a cacciare i cristiani dall'insegnamento e a pretendere d'imporre che la mitologia dei testi, studiati nelle classi, fosse insegnata da gente che vi credeva. Da questo punto di vista si faceva grandi illusioni, così come nel progetto di restaurare un «ellenismo» essenzialmente culturale ma anche fortemente religioso. La riforma scomparve con il principe e, un buon venticinquennio dopo, questa esclusione dei cristiani dall'insegnamento pubblico doveva ancora scandalizzare lo storico Ammiano Marcellino: un vecchio ufficiale romano di convinzioni solidamente pagane (cioè discretamente anticristiane), ma liberali.

Del resto, all'indomani dell'ultima grande persecuzione, Firmino Lattanzio, retore cristiano, precettore dei figli di Costantino, anch'egli originario d'Africa, era stato il pioniere di una riconciliazione definitiva tra il cristianesimo e la cultura classica – in primo luogo, dunque, la cultura scolastica. Le sue *Istituzioni divine* propongono un'apologetica largamente aperta alla cultura tradizionale, considerata anche nelle sue forme religiose. Non importa molto la qualità delle fonti che Lattanzio invoca a questo fine. È invece essenziale che egli indichi come profeti pagani del cristianesimo non solo Virgilio, ma anche, in greco, le prediche del mago Istaspe e le raccolte degli *Oracoli Sibillini*, da lui ritenuti ancora interamente pagane. Dunque, un secolo dopo Clemente di Alessandria, la gnosi cristiana ortodossa, di cui Lattanzio si fece difensore, implicava una continuità tra la cultura

antica precristiana e le sue forme ormai cristianizzate o, almeno, cristianizzabili. Nella prefazione al quinto libro delle *Istituzioni divine*, Lattanzio si richiama all'esempio degli scrittori cristiani del secolo precedente, ai suoi compatrioti d'Africa Tertulliano di Cartagine e Minucio Felice, per proporre in essi i modelli di un'apertura del cristianesimo alle raffinatezze della prosa d'arte, invitando i suoi contemporanei a seguire il loro esempio.

Forse i giudizi severi di Agostino sulla scuola antica – come egli l'ha conosciuta e, a credergli, l'ha subita – sarebbero solo una sorta di «duello d'onore» da parte di un vescovo letterato a corto di giustificazioni personali? Di fatto, chi nelle *Confessioni* si rivela il primo prosatore cristiano del suo secolo poté segretamente trovarsi in un imbarazzo analogo a quello di Tertulliano. L'osmosi culturale, testimoniata appunto dalla forma raffinata delle *Confessioni*, forse è stata volontariamente compensata da una critica insistita della cultura cui esse dovevano, in buona parte, la loro qualità letteraria? E bisogna pensare che Agostino abbia voluto placare così sia i suoi detrattori, pagani e cristiani, sia gli scrupoli della propria coscienza? Che si sia creduto in dovere (episcopale) di bruciare con una certa ostentazione retorica quanto poteva rimproverarsi di avere adorato troppo a lungo? Del resto, ogni lettore un po' colto non poteva lasciarsi trarre in inganno e leggere alla lettera questi pezzi di bravura, in fondo tradizionali negli scrittori latini cristiani; e i primi lettori delle *Confessioni*, gli *homines spiritales* al seguito di Agostino, erano, per la maggior parte, coltissimi.

Ma se questi lettori avvertiti hanno potuto apprezzare le *Confessioni* con la voluta distanza, come Agostino ha immaginato di venir compreso dagli altri pubblici cui si rivolgeva, ben al di là della cerchia dei fedeli? Non bisogna mettere in dubbio né la fondamentale sincerità dei suoi ricordi del passato né quella dei suoi giudizi presenti; ma tener conto che i lettori delle *Confessioni* si trovavano di fronte alla parola di un vescovo, ascoltata come tale da tutti i suoi contemporanei. Nemmeno qui Agostino parla da autobiografo. Partendo da ricordi vivaci, evocati con una precisione ancora molto apprezzata dagli storici dell'educazione antica, ricama meditazioni ed elevazioni nel cui ambito i valori, i fini e i mezzi dell'educazione ricevuta sono valutati al solo peso della ricerca di Dio. Gli appaiono pertanto terribilmente mondani, secondo una visione del mondo che può essere con-

frontata con quella dell'*Ecclesiaste*: «non era forse tutto fumo e vento?» (I, xvii 27). Ciò tuttavia non impedisce ad Agostino di dichiarare anche l'utilità della *litteratio* elementare (l'apprendimento della lettura e della scrittura: I, xiii 22), di sottolineare il suo rispetto verso i «vasi eletti e preziosi» costituiti dalle parole (I, xvi 26). Non gli impedisce neppure, di fronte ai miti irrazionali e inumani dei manichei, di trattare con rispetto miti classici come il volo di Medea, affermando la sua capacità personale di trasformare anche i versi e la poesia (sottintendiamo: la poesia mitica e le sue finzioni) in «vero alimento» (III, vi 11). Questa è la prova che non sono né gli scrittori classici né la poesia mitologica a essere condannati da Agostino, ma i pericoli che una lettura prematura di simili opere, scritte a uso degli adulti, può far correre alla sensibilità dei bambini, dal momento che per loro a scuola è possibile solo una lettura letterale di questi *figmenta*. Probabilmente si esprime così, in modo indiretto, in questo giudizio sulla lettura scolastica dei poeti classici, la preferenza di Agostino per un allegorismo filosofico paragonabile a quello che, un secolo più tardi, Fulgenzio avrebbe praticato sull'*Eneide*, nella sua curiosa *Expositio Virgilianae continentiae secundum philosophos moralis*.

Così, sulla scia di una lunga tradizione cristiana, Agostino denuncia la vanità e la dannosità frequente delle forme pubbliche della cultura antica, intesa come *Kultur* collettiva e non più soltanto come *Bildung* personale. Non dice nulla delle feste religiose: quelle della *Iuno caelestis* di Cartagine, di cui parla altrove con tanta precisione. Quanto alle corse del circo, che con desolazione vede i suoi parrocchiani preferire ai propri sermoni, esse sono per lui solo «sozzure» (VI, vii 12 *circensium sordes*). Anche il delirio sadico, che alla vista del sangue versato si impadronisce del pubblico durante i giochi dei gladiatori, è stato dipinto da Agostino in un modo che colpisce, attraverso una confidenza del suo intimo amico Alipio (VI, viii 13). Ma egli ha amato il teatro con troppa passione per non analizzare con minore antipatia la strana contraddizione del piacere che coglie uno spettatore catturato dall'illusione drammatica di fronte alla rappresentazione dei dolori di un eroe (III, ii 2).

La condanna della vanità o della dannosità degli spettacoli non era nuova. Senza risalire fino a Seneca e alle pagine della sua lettera 7 contro i massacri reciproci dell'anfiteatro, tutti i giochi

romani nel loro complesso erano stati attaccati da Tertulliano nel suo virulento trattato *Sugli spettacoli*. Diversamente dal predecessore cartaginese, Agostino non denuncia più l'opera di perdizione compiuta dal satanico Contraffattore della Creazione. Fondandosi sulla sua esperienza o su quella di un amico molto vicino, analizza la perversione dell'anima nel suo errare lontano da Dio. Mostra anche le tappe particolarmente ambigue o negative di un itinerario spirituale dove tutto può servire da esempio, negativo o positivo. Questa condanna si inserisce, storicamente, nel contesto della futura e reiterata proibizione dei giochi gladiatorii da parte dell'imperatore Onorio nel 404, e della loro scomparsa dopo il 438. La vanità delle feste politiche imperiali è anch'essa denunciata attraverso il confronto svantaggioso, che Agostino ricorda di aver fatto prima di pronunciare un panegirico ufficiale, tra le sue seccature di arrivista e la beatitudine fisica di un ubriaccone milanese (VI,vi 9). Così, mentre racconta come si distaccò dal mondo e dai suoi piaceri, Agostino è indotto a completare la critica delle diverse forme della cultura antica di cui aveva fatto esperienza, soprattutto a Cartagine e a Milano.

Agostino suggerisce già una sostituzione della sola *doctrina christiana* alle varie forme della cultura classica? Per far questo, sarebbe stato necessario che il patrimonio proprio alla letteratura biblica e cristiana fosse in grado di modellare tutte le forme sociali della cultura, dalla scolarizzazione dei bambini fino ai piaceri culturali e all'attività letteraria degli adulti: di volta in volta uditori, spettatori, creatori. In una civiltà imbevuta dell'idea che le origini fossero superiori e dove, in tutti i campi, cresceva l'autorità degli antichi maestri, il prestigio della tradizione era troppo forte perché un simile mutamento culturale fosse realizzabile in maniera rapida. Inoltre, ai tempi di Agostino, l'impero cristiano riteneva di aver assicurato, grazie a Cristo, un nuovo avvenire alla civiltà romana. In questi stessi anni il poeta cristiano Prudenzio sfumava appena la promessa di Giove ai Romani nell'*Eneide* («diedi loro un impero senza fine»: *Aen.* I 278), proclamando che l'imperatore Teodosio «insegna loro un impero senza fine» (*adversus Symmachum* I 542). Qualunque senso attribuisse a questa formula (meno sicura e più enigmatica di quella virgiliana), per Prudenzio la conversione di Roma a un cristianesimo divenuto religione di stato conferiva nuovo valore al tema politico della *renovatio imperii*: la seconda nascita nel battesimo garantiva

ai Romani la rinascita della loro civiltà in forme cristianizzate. Una simile convinzione impegnava a un rinnovamento delle varie forme della stessa cultura romana.

Quale movimento spirituale o religioso poteva operare meglio questo rinnovamento se non il cristianesimo, politicamente trionfante e in piena ascesa culturale? Il nuovo sviluppo dei generi letterari cristiani o cristianizzati era particolarmente intenso intorno al culto. Le liturgie cristiane stavano detronizzando i culti e gli spettacoli della città antica. Queste liturgie conobbero allora uno sviluppo favorito dal loro carattere non solo autorizzato, ma ufficiale e forse addirittura esclusivo a partire dal 380: lo sviluppo in seguito fu favorito anche dall'accrescersi del numero dei letterati convertiti che popolavano, nelle città, le comunità cristiane. Le esigenze culturali di questa minoranza, sempre attiva, erano soddisfatte dall'attività creatrice di pastori essi stessi letterati, di cui Ambrogio di Milano propose ad Agostino un modello ammirato.

Le *Confessioni* mostrano il prestigio sociale dell'eloquenza di Ambrogio. Appena nominato retore ufficiale a Milano, Agostino apprezzò da conoscitore le sue qualità oratorie, ancora prima di interessarsi al contenuto dei suoi sermoni (V, XIII 23), di cui tuttavia abbiamo già sottolineato l'importanza nella ricerca degli ultimi due maestri di saggezza. In seguito Agostino fu sedotto dall'innodia ambrosiana, che si impresse nel suo spirito e nel suo cuore. L'attaccamento alle forme quantitative e qualitative della bellezza, che non avevano smesso di attrarlo fin dal suo primo scritto volto a fondare un'estetica, lo rese particolarmente sensibile al canto dei nuovi inni: Ambrogio ne aveva formalizzato l'esecuzione corale durante la crisi milanese del 386 (IX, VI 14; VII 15; XII 32; X, XXXIII 49). Se ci fu un aspetto di Ambrogio a esercitare su Agostino un ascendente indiscutibile, questo fu la sua figura di vescovo oratore, poeta, scrittore, che spiegava le risorse di un talento letterario eccezionale al servizio del suo popolo e della parola di verità, della sua diffusione, della sua difesa.

L'esempio di Ambrogio ha incitato Agostino a concepire la riconversione cristiana della cultura antica, e a provarla nei fatti, praticando i generi letterari più diversi. Metteva così al servizio del vescovo che era divenuto, il suo passato di retore brillante, come aveva fatto un tempo Cipriano di Cartagine intorno alla metà del terzo secolo. Tutto avvenne senza che questa sorta di

riconversione professionale dell'uomo di cultura si traducesse in un *sacrificium intellectus* di ordine estetico o di ordine intellettuale. Sebbene gli ultimi libri delle *Confessioni* non abbiano più lo stesso ardore dei primi nove, il loro livello letterario dimostra che l'amara scoperta della finitezza e dell'irrimediabile fragilità di un battezzato non si tradusse in alcuna sensibile rinuncia alla qualità della scrittura. Agostino non ha mai aderito a quello che si potrebbe chiamare l'atticismo ascetico dei padri del deserto. Per molti anni retore e filosofo, non ha mai pensato che l'amore di Dio potesse e dovesse accrescersi con quanto si sottraeva all'amore per le lettere.

La ragione di questa fedeltà allo splendore della forma consiste nel fatto che per Agostino non esistono due amori, ma la purificazione necessaria di un solo amore: l'amore della bellezza perfetta. La bellezza cosmica e umana della Creazione riflette, come in uno specchio, l'immagine del suo Creatore. La dialettica platonica dei gradi lo aiuta a esplicitare questa intuizione con chiarezza; allo stesso tempo gli procura un metodo di contemplazione capace di conservare – se non di esaltare, nel senso primo del termine – la parte migliore della cultura antica, nella prospettiva della sua riconversione cristiana. Nelle *Confessioni* Agostino ha fornito numerosi esempi di un simile metodo. Il più celebre, quello più potentemente originale sia nel contenuto che nella forma, è il racconto dell'estasi di Ostia (IX,x 24-5). Ma non bisogna trascurare altri due testi: nel libro decimo il suo autoritratto del presente e nel libro tredicesimo ciò che Pierre de Labriolle ha definito «un quadro complessivo della Creazione».

Il primo dei due testi appartiene a quelle tentazioni di sant'Agostino che occupano la seconda metà del libro decimo. Vi si osserva la sublimazione di una sorta di sensualità estetica alla luce e ai colori, di una qualità ancora molto antica: «Gli occhi amano le forme belle e varie, i colori brillanti e ridenti... È proprio la regina dei colori questa luce che avvolge tutte le cose che vediamo» (X,xxxiv 51). È una luce tentatrice e pericolosa, se ci allontana da colui che l'ha creata; ma Agostino poco dopo aggiunge: «questa luce materiale insaporisce di allettante e pericolosa dolcezza la vita del mondo... ma quando imparano a lodarti anche per essa, "Dio creatore di tutto"» (è il primo dimetro di uno dei più celebri *Inni* di Ambrogio) «l'accolgono nel tuo inno, non si fanno cogliere da lei nel loro sonno» (X,xxxiv 52). Questa pagi-

na, a metà strada tra l'invocazione di Antigone alla luce del sole e il *Cantico delle creature* di san Francesco, apre le vie a una soluzione mediana, e mediatrice, tra una stima per il sensibile, ancora antica, ma ormai fondata sul convincimento di una bontà fondamentale della Creazione, e una volontà di sublimare questa bellezza dove si riflette lo splendore divino.

Il quadro finale della Creazione privilegerà tre aspetti della bellezza terrestre. «L'ornamento di queste parti, di cui è formata tutta la massa del mondo» (XIII,xxxii 47); l'accostamento *mundi moles* è di sapore molto lucreziano; ma la bellezza dell'armonia delle parti con il tutto ricorda le tesi del giovane Agostino nel *de pulchro et apto* (IV,xiii 20). Segue quindi una notazione sorprendente su «la bellezza delle acque riunite nelle pianure del mare» (XIII,xxxii 47): eco omerica o virgiliana del *maris aequor*? Infine: «le tue opere hanno inizio e fine nel tempo, alba e tramonto, progresso e declino, bellezza e difetto». Così, l'alternanza tra il *iam* e il *nondum*, il sentimento patetico della fragilità nel cuore dello splendore, la convinzione che tutte le creature siano destinate alla morte, imprimono nella Creazione come un rovescio di eternità: qui c'è forse una nuova forma di sensibilità estetica, dove lo scontro della caducità si placa nella speranza di una bellezza salvata in Dio.

La critica e la riconversione cristiana della cultura antica non debbono far sottovalutare quanto la formazione del pensiero di Agostino – in ciò che esso ha di più originale – deve alla stessa cultura classica, durante i lunghi decenni che hanno preceduto la composizione delle *Confessioni*. L'*Hortensius* aveva risvegliato molto presto il suo interesse per una sorta di storia della filosofia, di cui Agostino possedeva una conoscenza rara per l'epoca. Ha anche approfittato delle arti liberali, conosciute o no attraverso i *Disciplinarum libri* di Varrone. Ha ugualmente letto bene alcuni trattati filosofici di Cicerone, in particolare il *de finibus*, o quelle *Tusculanae* che gli hanno inculcato l'ammirazione ciceroniana per la potenza della *memoria*. Questa formazione filosofica, proseguita attraverso la tappa manichea e in particolare la tappa neoplatonica, gli ha permesso di accostarsi a una formazione propriamente teologica con una rapidità e una profondità senza pari: fin dal concilio di Ippona del 393, a lui si domanda di pronunciare una conferenza di fronte ai vescovi dell'Africa: bell'omaggio alla sua superiorità già riconosciuta in materia di dottrina.

«Autodidatta» nel senso che sistematizza personalmente tutto ciò che ha letto o ascoltato, quando inizia le *Confessioni*, Agostino possiede già un'esperienza dottrinale sicura ed estesa. La deve soprattutto al suo personale sfruttamento dei dibattiti con le comunità di Tagaste e d'Ippona su argomenti filosofici, scriturali e teologici (ved. le ottantatré *Questioni*); ma anche alle sue opere già scritte. L'originalità del pensiero di Agostino deriva dall'equilibrio armonioso di una cultura che rimase allo stesso tempo classica e biblica, filosofica e teologica: una cultura che resterà sempre, indissolubilmente, classica e cristiana. Di qui il tono personale che conserva al suo pensiero un aspetto così moderno e attraente per il lettore d'oggi.

10. Le strutture metaforiche dello spazio interiore

*Tu autem eras interior intimo meo et
superior summo meo* (III,VI 11)

La frase più celebre delle *Confessioni* è anche la più aggressivamente irrazionale. Chi è questo Dio situato insieme più al di dentro del centro dell'uomo, più in alto del suo punto più alto? Come delle posizioni superlative – intimità e sommità – possono venire ancora superate? Agostino tiene a questa sorta di ubiquità del suo Dio, «più interiore di ogni segreto, più eccelso di ogni onore» (IX,1 1), e la riduce a una breve formula: «Dove ti ho trovato per conoscerti, se non in te, sopra di me?» (*in te supra me*: X,xxvi 37). Evidentemente non dice *in me*, ma la presenza di Dio nella facoltà spirituale della *memoria annulla* in pratica la differenza. Nella nostra citazione iniziale, l'ordine delle due preposizioni (in *interior* e *superior*) e il loro valore metaforico, in cui si esprime un doppio movimento spirituale, sono chiariti dalla descrizione del primo tentativo «di estasi plotiniana». «Entrai, con la tua guida, nell'intimo del mio cuore... e vidi con l'occhio della mia anima... al di sopra del mio intelletto la luce immutabile» (VII,ix 16). In queste coordinate metaforiche dello spazio interiore, l'ascissa dell'interiorizzazione precede logicamente l'ordinata dell'ascesa spirituale.

Ma bisogna riflettere sulla razionalità profonda della celebre frase. Essa è in qualche modo di una oscurità luminosa, paragonabile alla logica poetica dell'inno di Ambrogio sul Natale: «La

tua greppia già risplende e la notte soffia un giorno nuovo» (Ambrogio, *Hymni* 5,29-30). Il superlativo è un modo tradizionale per esprimere la trascendenza divina: così l'Altissimo della Bibbia, Giove *optimus maximus* o ancora, nelle *Confessioni*, la litania generosa dei superlativi con cui Agostino invoca il suo Dio in una delle prime pagine (I,iv 4). Il superlativo qui è spostato sull'animo umano, che presenta «chi è Dio» nell'intimo della sua memoria, nello sguardo della sua mens. Quanto al comparativo, supera l'assoluto di un superlativo umano. È una maniera analoga a quella con cui Lucrezio aveva suggerito, grazie all'apologo dell'arciere, l'infinità dello spazio cosmico: un arciere, che tira a partire da un dato punto del mondo, raggiungerà con la sua freccia un secondo punto, e all'infinito potrà ricominciare il suo tiro verso un altro punto, da cui... L'illimitatezza divina viene espressa da questa congiunzione, apparentemente insolita, dei due gradi superiori dell'aggettivo. Quanto alla strana e duplice «situazione» di Dio, in questa doppia immagine essa è coerente con la sua onnipresenza che trascende lo spazio e il tempo.

In una delle prime pagine delle *Confessioni*, Agostino lascia supporre, in maniera ancora problematica ma chiara, che la presenza di Dio può essere localizzata solo in uno spazio interiore, puramente spirituale: «E quale luogo è in me in cui possa venire il mio Dio? In cui possa venire in me Dio, il "Dio che ha fatto il cielo e la terra"?» (I,ii 2). La risposta verrà, articolata con forza grazie a un'analisi razionale di carattere filosofico, nelle questioni del libro decimo, completate nel libro successivo da una riflessione sulla natura interiore del tempo. In questo spazio interiore Agostino esprime, in modo tanto paradossale, la doppia presenza del suo Dio, cui si rivolge alla seconda persona come in alcuni *Salmi*.

Questa espressione irrazionale di una duplice localizzazione metaforica di Dio va ricollocata nel contrappunto simbolico, tra la sfera sensibile e la sfera spirituale, espresso dalle tante figure (nel senso retorico del termine), che ravvivano il tessuto poetico delle *Confessioni*. Le figure sono indispensabili per esprimere un sacro fondamentalmente ambivalente e quindi contraddittorio per la ragione pura. Quindici secoli prima che le classiche analisi di Walter Otto caratterizzassero la percezione del sacro attraverso la coesistenza del *fascinans* e del *tremendum*, Agostino confidava che davanti all'irradiazione della trascendenza divina egli si

era messo «a tremare tutto d'amore e di terrore» (VII,x 16): «terrore per onore, tremore per amore» davanti alla profondità della Parola di rivelazione (XII,xiv 17). C'è dunque come un luogo e un rovescio del reale: si accede alla vita dello spirito grazie a un rivolgimento – la *conversio* – che fa *passare* dall'uno all'altro. La metafora (in latino *translatio*) è per eccellenza la figura che, portandoci al di là, può farci trasgredire questo limite (in Agostino *transire* o *transcendere*).

Numerose vie permettono di accedere a una migliore intelligenza di questa visione del mondo. In primo luogo, la corrispondenza tra il linguaggio religioso e il linguaggio poetico, entrambi ansiosi di accedere a un «interno delle cose» non affidato solo alla loro percezione sensibile. Per questo, il linguaggio poetico è per definizione metaforico, secondo l'immagine inerente al nome stesso della metafora. «Trasportato» da un entusiasmo (nel senso primo di ispirazione divina), il poeta ci «trasporta» a nostra volta in un altro universo. Allo stesso modo, il linguaggio religioso significa un al di là dalla condizione mortale, e la presenza offerta dalla divinità all'uomo, al quale essa propone la salvezza. Gli studi di Claude Tresmontant hanno mostrato come nella Bibbia tutto il reale sensibile divenga significante di questa Presenza, come tanto le parole quanto le cose valgano solo come *segni* religiosi di un al di là da sé stesse.

Così è per la Scrittura come per la natura creata, che porta l'impronta del suo Creatore: «L'uomo vi passa attraverso foreste di simboli, che l'osservano con sguardi familiari». Le *Correspondances* di Baudelaire, manifesto fondatore della poesia simbolista, sono anche una chiave di lettura delle «foreste» agostiniane a partire dalle quali abbiamo intrapreso il nostro cammino verso le *Confessioni*: foresta delle passioni e foresta delle Scritture. Né è meno illuminante la riflessione linguistica e filosofica dei nostri tempi sulla retorica, sulle figure, più in particolare sulla metafora. A fianco del linguaggio razionale, la *metafora viva* (è il titolo di un libro di Paul Ricoeur) ha ricevuto uno statuto degno del suo valore. Ormai riabilitata, dopo un secolo di rigido razionalismo che l'aveva fatta ritenere vana o addirittura sospetta, la metafora viva fonda un linguaggio coerente del reale; ne svela il volto nascosto, che paradossalmente è quello più importante.

Agostino non si sarebbe sorpreso dei riferimenti moderni che abbiamo appena evocato per entrare meglio nel suo linguaggio

metaforico. Dalla metafora poetica ai miti e ai riti, l'immaginario antico, religioso e letterario, si era nutrito da lungo tempo di immagini simboliche. L'evoluzione della mentalità religiosa del mondo tardoantico, il suo fascino per un altro mondo (l'*otherworldliness*), l'influenza crescente di un platonismo sempre più religioso, la *curiositas* per lo svelamento dei saperi occulti, l'egittomania e la nostalgia delle rivelazioni e dei saperi dell'oriente, la moltiplicazione dei simboli nelle liturgie delle religioni orientali (si pensi alla descrizione di Iside e della processione isiaca alla fine delle *Metamorfosi* di Apuleio): tutto questo testimonia una sorta di investimento della civiltà tardoantica da parte della metafora, in tempi in cui la realtà storica diviene fragile e, talvolta, insostenibile.

Nel momento in cui getta le fondamenta di una *doctrina christiana* dopo un'esperienza esegetica già lunga, Agostino sente la necessità di consacrarne il secondo libro a una riflessione approfondita sulla nozione di *segno*; su questa riflessione si basa una corretta indagine della rivelazione biblica, che deve essere l'attività essenziale della cultura cristiana. Una simile attività può riassumersi nella formula con cui Agostino caratterizza ciò che fu per lui l'apporto della predicazione evangelica di Ambrogio: «sollevare il velo mistico per spiegare il senso spirituale» (VI, iv 6) e iniziarlo al suo mistero (Paolo, *Ep. Eph.* 3, 2-21). Questa metafora iniziatica, implicita nel termine stesso di rivelazione, esprime in modo adeguato il deciframento dei simboli contenuti nella Scrittura, e l'esercizio di una esegesi allegorica già nota agli antichi nell'ambito delle lunghe tradizioni filosofiche sull'interpretazione simbolica di Omero; ma nella Scrittura, l'intelligenza della fede risponde al richiamo di un Dio che «fa segno» all'uomo: in questo consiste l'originalità della lettura cristiana, come Agostino propone di praticarla.

Per scorgere e comprendere nella loro coerenza le strutture metaforiche delle *Confessioni*, bisogna aver inquadrato e compreso la dignità della metafora, in sé stessa e nel suo quadro storico, sia della metafora classica sia di quella biblica. Questa dignità spiega il posto di primo piano che Agostino le ha accordato tra i mezzi di espressione della sua esperienza religiosa. Esiste per lui uno spazio interiore, ben distinto dagli spazi materiali e sensibili, chiamati gli *spatia locorum*, in un passo dove egli definisce il carattere specifico di uno spostamento attraverso lo spazio imma-

riale: «Lontano dal tuo volto... siamo immersi nelle tenebre della passione. Non è certo coi piedi o per distanza di luoghi (*spatia locorum*) che ci allontaniamo da te o a te ritorniamo» (I,xvii 28). Si è riconosciuta qui la convergenza di due correnti, classiche e bibliche, filosofiche ed evangeliche, nell'espressione implicita di una *conversio* che permette di invertire l'*aversio* in un *reditus*. Secondo Porfirio, questo passaggio interiore era stato quello dell'anima; ma era stato anche quello del figlio ritrovato nella parabola del Vangelo. Si definisce così una vera e propria geografia iniziatica dello spazio interiore: una carta delle tappe e delle vie dell'amore, dove si disegnano i sinuosi percorsi che conducono l'uomo a incontrare l'amore di Dio. Del resto, le grandi linee di questo itinerario sono tracciate in una delle prime frasi delle *Confessioni*: «l'uomo, che porta in giro (*circumferens*) con sé la sua natura di morte, che porta in giro con sé la prova del suo peccato e la prova che "resisti ai superbi"» (I,1 1). Ancora allusivamente, la metafora annuncia il movimento di rivolgimento e di ritorno con cui si compie, in ogni senso, l'«anello» del percorso circolare che conduce l'uomo da Dio a Dio come ha fatto lo stesso Verbo nel percorso dell'incarnazione: «Esce e va da suo Padre, rientra e torna al Padre, esce e corre fino agli inferi, ritorna al soggiorno di Dio» (Ambrogio, *Hymni* 5,21-4).

La coesistenza e la distinzione radicale tra i due spazi, il materiale e l'immateriale, si esprimono attraverso due piccoli avverbi bisillabi, esattamente simmetrici: *foris* e *intus*, fuori e dentro. L'esplorazione dell'intimo della coscienza aveva avuto inizio con la filosofia greca; aveva trovato la sua formulazione definitiva nel precetto socratico del «conosci te stesso», di cui Pierre Courcelle ha ripercorso le lunghe vicissitudini nell'occidente classico e cristiano. L'ingresso nella filosofia comincia con il ritirarsi dalla società e perfino dalla natura esterna, con il ritorno a sé e in sé. Questo ideale, o piuttosto questo metodo, condiziona tutta la filosofia romana, in particolare attraverso la pratica stoica dell'esame di coscienza, destinata a trovare in Seneca la sua espressione classica. Tutta la letteratura latina è imbevuta di interiorità: lo testimoniano il racconto storiografico, la poesia morale, soprattutto l'elegia romana. Piuttosto che un tratto specifico del «genio romano», vi si deve vedere l'espressione letteraria di una tendenza comune a tutta l'epoca ellenistica: essa va di pari passo con lo sviluppo della «nuova religiosità» cara a Oswald Spengler.

Ma, per quanto riguarda le *Confessioni*, la tradizione biblica sembra una fonte molto vicina ed estremamente importante. Scritti in greco in epoca ellenistica, gli ultimi libri dell'Antico Testamento e poi tutto il Nuovo Testamento accentuano la tendenza a una religiosità personale e interiore, di cui già molti *Salmi* avevano tracciato durevolmente la via. La trama di *Salmi* di cui sono intrecciate le *Confessioni* fornisce spontaneamente molti mezzi espressivi ai temi strutturati dalla metafora *intus* e *foris*. È logico che la prima comparsa della metafora (I,vi 7) presenti i due avverbi in questo ordine: infatti l'avventura spirituale comincia con l'*aversio* che conduce il bambino, e soprattutto l'adolescente, dal suo foro interiore verso un'esteriorità in cui rischia di perdersi. La sua più evidente radice neotestamentaria è l'opposizione paolina tra «l'uomo interiore» e la legge del peccato che ancora lo imprigiona. Questo passo famoso dell'*Epistola ai Romani* (7,22) è citato da Agostino nel cuore del racconto sull'ultima crisi che precedette la sua decisione di Milano (VII,v 12).

La maggior parte dei temi meditativi affrontati nelle *Confessioni* si pongono sotto il segno di questa interiorità, riconquistata grazie al rivolgimento operato dalla conversione rispetto all'alienarsi dell'io nell'esteriorità delle concupiscenze, delle passioni, di tutti i *divertimenti* dell'uomo strappato alla sua verità interiore. Negli ultimi quattro libri, non solo tutto il passato di Agostino, ma anche il presente e l'avvenire sono compresi e giudicati secondo il gioco di valori, e di movimenti interni, tra *foris* e *intus*. Questa antitesi tra un'interiorità buona e un'esteriorità cattiva non è di ordine ontologico (porterebbe allora a un nuovo manicheismo); dipende invece dalla libera scelta spirituale. La prospettiva deriva dalle analisi finali del libro undicesimo sul tempo. Non si tratta di strapparsi dal tempo: esso infatti è una *distensio animi*, non un tempo calendariale e obiettivo, ricalcato sui movimenti dei corpi celesti. Bisogna però convertire la *distensio* in *intentio*, viverla in Dio con un'attenzione ormai rivolta *intus et supra*. Lo spirito deve dunque cominciare a prendere coscienza della pura essenza interiore del tempo, legata all'attività spirituale di una *memoria* che lo raccoglie e lo concentra nel cuore dell'uomo. Così la nebulosa di immagini, che accompagna la metafora dell'interiorità e dell'interiorizzazione, diviene coerente: raccogliere ciò che era disperso, unificare ciò che era frammentato, e sostituire l'*intentio* dello spirito al suo essere dilaniato nella *distensio*.

Non è necessario enumerare tutte le varianti di una struttura metaforica che nelle *Confessioni* è onnipresente. Il mondo esterno non è cattivo in sé; è la Creazione buona di un Dio buono. Si tratta di percepire meglio la presenza divina progredendo dal *foris* verso l'*intus*. Gli uomini possono intendere le cose create come «voce percepita dal di fuori», che essi, per comprenderla, debbono «mettere a confronto interiormente con la verità» (X,vi 10). Ciò sarà gravido di conseguenze, soprattutto nei campi dell'estetica e dell'esegesi.

In effetti Agostino, in modo molto platonico, si dichiara a favore di un'arte idealista che si propone di imprimere nella materia la visione interiore dell'artefice: «tu hai dato all'artista l'ingegno per comprendere l'arte e vedere dentro di sé ciò che deve attuare fuori, tu gli hai dato i sensi corporei con la cui opera egli può trasferire dal suo animo alla materia ciò che crea» (XI,v 7; cfr. anche X,xxxiv 53). Così l'*intus* comanda al *foris*, la visione interiore comanda alla realizzazione concreta dell'opera in cui essa viene tradotta: di conseguenza l'opera diviene il riflesso e il segno di un'interiorità. Agostino propone dunque la riconversione radicale di un'arte fino ad allora essenzialmente naturalista: cioè, come diceva in sostanza Platone, un'imitazione poco degna di stima (poiché al secondo grado) di quella realtà «intelligibile» di cui le cose sensibili già non erano che una prima imitazione. La frase delle *Confessioni* illumina bene la linea che separa la maggior parte dell'arte antica dalla creazione artistica medievale. Questa riconversione è di spiriti allo stesso tempo platonici e cristiani.

Al lettore, formato o deformato dai canoni della prosa d'arte antica, la Scrittura opponeva una semplicità di forma che all'inizio poteva disgustarlo. Fu l'esperienza negativa compiuta anche dal giovane Agostino e che contribuì a farlo precipitare nel manicheismo: «La mia boria rifuggiva da quello stile semplice e il mio acume non ne penetrava la profondità» (III,v 9). Dunque, il buon lettore e l'esegeta avveduto debbono compiere un percorso inverso a quello dell'artista: «Il tuo Verbo ha parlato così nel Vangelo per mezzo della carne e questa parola ha risuonato all'esterno alle orecchie degli uomini, per essere creduta, cercata interiormente e trovata nella verità eterna, dove il solo buon maestro insegna a tutti i discepoli» (XI,viii 10). L'interiorità della Scrittura è scoperta dall'uomo nella propria interiorità; l'uomo

raggiunge in essa il Maestro interiore che ha parlato all'esterno nel suo insegnamento evangelico. Su questo punto privilegiato esiste, per così dire, un'intersezione di due interiorità. Poiché il Cristo dei Vangeli è anche il Maestro interiore, quando l'uomo e Dio si incontrano al livello più profondo, non c'è più dentro e fuori. Si torna per questa via al tema dell'onnipresenza divina nello spazio interiore.

Le immagini di verticalità sono egualmente predestinate a esprimere il rapporto dell'uomo con il divino. La trascendenza naturale del cielo rispetto alla terra rende il primo dimora per eccellenza divina, luogo simbolico dove l'uomo può essere chiamato a incontrare la divinità. È la dimora celeste degli antichi dèi e di *Iupiter summus et exsuperantissimus* (Apuleio, *Mund.* 27); ma è anche la dimora dell'Altissimo (*Elyon*) nella rivelazione giudeo-cristiana. La preghiera insegnata da Gesù invoca un Padre «che è nei cieli». Nell'immagine dell'ascensione celeste, molti miti antichi convergono con l'archetipo cristiano dell'ascensione di Cristo: «Si innalzò sotto i loro occhi e una nube lo sottrasse ai loro sguardi» (*Act. Ap.* 1,9). Questa convergenza è chiarissima in un epitafio in versi di papa Damaso, contemporaneo del giovane Agostino e vescovo di Roma dal 366 al 384. Il verso, che nell'epigrafe descrive l'ascensione del defunto, combina ingegnosamente i frammenti di tre ascensioni celesti tratte dall'*Eneide* di Virgilio: «Ma le loro anime, attraverso l'aere, il palazzo del cielo le ha rapite fino a lui» (Damaso, *Epigr.* 16,3). Nelle *Confessioni*, la struttura metaforica della verticalità si costruisce a partire da fonti letterarie in cui discesa e ascesa erano già oggetto di un rapporto metaforico: come l'immagine del *regressus*, anche questo complesso di immagini è allo stesso tempo salmico e platonico. La simbologia verticale dello spazio spirituale riflette la simbologia di uno spazio cosmico organizzato tra due poli, il polo celeste e il polo infernale: luogo iperuranio del *Fedro* e inferi della mitologia classica, cielo dei cieli e *sheol* della Bibbia. La sovrapposizione era facile, soprattutto quando si trattava soltanto di strutturare metaforicamente uno spazio interiore.

I movimenti dell'anima tra questi due poli simbolici acquistano significato dalla positività del polo celeste e divino: nell'ordine dell'essere come in quello dei valori morali e spirituali, l'ascesa è buona e positiva, la caduta cattiva e negativa. Questa dualità appare sia nei *Salmi* sia nell'espressione neotestamentaria dei mi-

steri dell'incarnazione e dell'ascensione di Cristo. Così, a coloro che «scendono nella fossa» si contrappongono quelli che salgono in cielo o «verso Sion, la montagna santa» (è per questo che i *Salmi* 120-34 sono chiamati «canto delle ascese»); c'è inoltre l'inno dell'*Epistola ai Filippesi* (2,8-9) sul mistero di Cristo: «Si è abbassato obbedendo sino alla morte, a morte di croce. Perciò Dio l'ha elevato...». L'antitesi metaforica potrebbe essere platonica o gnostica: caduta dell'anima in un corpo e sua risalita al cielo. Ciò non equivale a dire che questi differenti usi storici della struttura metaforica verticale siano presenti allo spirito di Agostino quando la utilizza nelle *Confessioni*. Tuttavia la metafora può essere ben compresa solo situando gli usi agostiniani in rapporto alla tradizione antica che la sua cultura, attraverso fonti diverse, gli ha permesso di conoscere. Questa duplice metaforizzazione dell'itinerario spirituale era divenuta consueta nella cultura tardoantica, indipendentemente dal senso religioso molto diverso che potevano rispettivamente attribuirgli i credenti di quel tempo.

Sono possibili due momenti: discesa e risalita, salita e ridiscesa. Il primo struttura la storia della conversione, il secondo i racconti d'estasi. L'*aversio* è logicamente una discesa; la caduta nelle passioni è dipinta come un paesaggio simbolico di paludi tenebrose, vera e propria stagione all'inferno (II,1 1). Per ricordare questa fase della sua vita, Agostino riprende spesso il verbo *defluere*, dove il preverbo conserva tutta la pesantezza del movimento verso il basso. La conversione e il ritorno sono una risalita: «Là in alto ci porta l'amore e il tuo Spirito buono innalza la nostra bassezza, via dalle porte della morte» (XIII,IX 10; il contesto ulteriore cita un *Salmo*, che è appunto un «canto delle ascese»). Inversamente l'estasi, ancora filosofica e antica ma allo stesso tempo anche cristiana, è un'ascesa esaltata verso Dio, seguita da una ricaduta disincantata nella condizione umana. L'estasi di Ostia comincia con questa «ascensione interiore» (IX,x 24 *ascendebamus interius*); l'immagine della ricaduta però caratterizza anche la fine dell'estasi, a partire da una delle sue esperienze più antiche: «mi distaccavo da te per la mia pesantezza e precipitavo gemendo» (VII,xvii 23): qui la pesantezza finisce per prevalere sulla grazia.

Tuttavia una terza struttura metaforica tende a occupare un posto sempre più importante nelle *Confessioni*; essa esprime il

progresso indefinito della vita interiore durante la *peregrinatio* terrena. L'immagine di quest'ultima è più orizzontale, sebbene il pellegrinaggio abbia come meta la Gerusalemme celeste. L'immagine è quella di un passare *al di là*, espresso da verbi composti con il preverbo *trans*. Agostino abbozza un primo superamento, al di là dei filosofi, per l'amore di Dio: *transgredi debui* (III,vi 10). Ma il «passaggio» più importante è quello che l'uomo deve compiere sempre, dalle cose visibili alle cose invisibili, secondo la via tracciata da Paolo (*Ep. Rom.* 1,20), verso un Dio «che vediamo perché si fa conoscere per tramite di ciò che ha creato» (è la fine della preghiera di VII,x 16). Il passaggio intenso, al di là della stessa anima chiamata a superarsi nell'estasi (IX,x 24-5 *mentes... transcendimus... anima sileat et transeat se...*), definisce un metodo spirituale che integra la dialettica platonica dei gradi e che Agostino espone minutamente nel libro successivo (X,vii 11). Egli vi associa ascesa e passaggio in un lungo movimento di riflessione scandito dall'anafora di *transibo* (X,vii 11 sgg.; xxvii 36; e ancora xxv 36). Così, fino agli ultimi libri, lo spazio interiore rimane il luogo metaforico dove si dispiega continuamente il movimento dell'anima in cerca del suo Dio.

11. *Santuari dell'anima e nascita del latino mistico*

*Sed inhiabamus ore cordis in superna fluentis
fontis tui, fontis vitae, qui est apud te*
(IX,x 23)

A metà strada tra il simbolo e l'allegoria, tra l'espressione spontanea della sensibilità e le strade complicate dell'ingegnosità letteraria, il genio verbale di Agostino rimodella incessantemente la lingua latina. Ne deriva spesso una sovrespressività tormentata, la quale riflette non solo l'intensità spontanea dei suoi sentimenti passati e presenti e l'inquietudine eterna di un'anima divisa, ma anche l'intenzione ansiosa di spingere fino in fondo le analisi psicologiche più complesse, di conferire loro valore esemplare e una forma violentemente espressiva. Dotato di una finezza che confina talvolta con la sottigliezza, Agostino cerca di esplorare con le parole i labirinti dell'anima, con una straordinaria felicità di penna, ma a volte con una compiacenza non sempre giustificata dagli antichi precetti della *captatio benevolentiae*. Sempre alle prese con una sensualità vigorosa, dotato di una sensibilità ecce-

zionale per i termini estremi del piacere e del dolore, della gioia e della infelicità, appassionato per le idee e la loro discussione critica, dominato da tutte le forme di un desiderio insaziabile, Agostino imprime in tutto ciò che vive e che pensa i suoi tormenti fisici e morali, intellettuali e religiosi. Ne espone la quintessenza con una memoria selettiva e vivace. Inasprisce il richiamo delle sue esperienze con le suggestioni dell'immaginazione, l'agilità delle associazioni, la facilità nel cambiare bruscamente registro e nel lasciar crescere le variazioni formali su un sentimento o un'idea, l'abilità nel giocare con tre dialoghi che interrompe e riprende continuamente.

Per trovare un estro simile nell'invenzione letteraria e nella creatività verbale, bisogna risalire ai *Florida* di Apuleio: le conferenze sofisticate con cui il retore di Madaura suscitava l'entusiasmo degli ascoltatori cartaginesi alla fine del secondo secolo. Ma tra l'arte letteraria di Apuleio e quella di Agostino esiste un'opposizione fondamentale: Apuleio parlava per divertire e per divertirsi, Agostino per convertire e per continuare a convertirsi. Questa duplice profondità del suo disegno giustifica l'ampiezza e la diversità dei mezzi che accumula per rendere il disegno comunicabile o addirittura contagioso. Da una parte, vuole sondare fino in fondo, a partire dalla propria esperienza passata e presente, le miserie di un uomo diviso contro sé stesso, incostante e contraddittorio, ribelle in lotta contro l'angelo di Yahvé che lo perseguita suo malgrado: un uomo che è un «problema per sé stesso», spesso senza risposta, anche mentre scrive. D'altra parte, si propone di esaltare, nella confessione di lode, il suo cammino interiore verso l'Assoluto personale, che ha incontrato e che incontra in maniera sempre più chiara attraverso tanti intermediari e, in rare occasioni, in maniera eccezionalmente diretta. Queste due serie di esperienze, che formano la trama delle *Confessioni*, sono delicate sia da trattarsi sia da comunicarsi. Sono un duplice labirinto da esplorare.

Piuttosto che di «castelli dell'anima», come quelli di Teresa d'Avila, eccellente lettrice delle *Confessioni*, in questo caso si può parlare di santuari o di labirinti interiori. Se il termine labirinto è assente dal vocabolario delle *Confessioni*, si è certo vicini alla sua immagine nella descrizione dei «vasti palazzi della memoria dove si conservano i tesori di immagini innumerevoli», dove si conservano le sensazioni che «tutte accoglie la vasta caverna del-

la memoria in non so quali sue pieghe segrete e indescrivibili... santuario (*penetrale*) vasto, infinito» (X,viii 12-3; 15). Gli ultimi aggettivi suggeriscono che una realtà sacra è nascosta nel cuore di questo santuario inaccessibile agli sforzi della ragione umana e dell'introspezione. Il Dio che trascende il tempo risiede ancora al di là di questo centro misterioso (*interior intimo meo*): «trascenderò allora anche la memoria, per poterlo raggiungere» (X, xvii 26). Questa pittura delle risorse della memoria, originale e poetica, con le sue metafore evoca allusivamente l'archetipo iniziatico della caverna sacra; aiuta a comprendere a quale profondità si instaura la ricostruzione del passato, l'esplorazione del presente, l'anticipazione di una nuova ricerca esegetica di Dio. La *distensio*, che significa la perdita della creatura nel tempo, può convertirsi in una tensione dell'uomo fuori dal tempo, verso la presenza divina, solo nel più intimo dell'uomo. Bisogna sempre tornare a questa pagina (XI,xxix 39 e xxx 40), perché spiega dall'interno l'operazione con cui l'anima si rappresenta a sé stessa e si rende presente al lettore, nell'attività della memoria e della scrittura. Questa pagina dichiara la posta in gioco e la serietà dell'esplorazione interiore, proprio là dove chi legge sarebbe talvolta tentato di sospettare di formalismo le perifrasi di una presentazione troppo elaborata.

Così, per dare solo un esempio al centro del libro ottavo, il quadro delle divisioni interne di Agostino è spinto fino ai limiti del dramma allegorico da una personificazione cangiante di ciascuno dei suoi due io in lotta intestina: lotta di due volontà; conflitto tra Agostino e le sue «vecchie amiche», le antiche passioni; personificazione della Continenza e dei suoi figli con cui egli dialoga. Il nostro interesse per l'arte e la drammaturgia barocche, nel senso storico della parola, rendono oggi queste pagine più accessibili. Si inquadrano tra l'allegorismo antico, così vivace nell'iconografia e nella poesia dell'età ellenistica, e l'ulteriore fioritura dell'allegorismo medievale. Tutto considerato, le prosopopee di queste pagine sono forse più sconcertanti delle personificazioni allegoriche delle Miserie e delle Passioni umane appostate da Virgilio nel vestibolo degli inferi (*Aen.* VI 974 sgg.)? O forse sono più sconcertanti dei duelli omerici dei Vizi e delle Virtù, personificati e bardati in guerrieri, nell'epopea allegorica della *Psychomachia* (il combattimento dell'anima, nell'anima, per l'anima) di Prudenziò? L'ultimo confronto ha il vantaggio di richiamare

un'opera quasi esattamente contemporanea alle *Confessioni* e permette di comprendere la discrezione dell'allegorismo di Agostino. La sua forza drammatica deriva appunto dalla discrezione, dalla brevità trascinante delle apparizioni interiori che si succedono, dall'assenza di ogni indicazione materiale sui personaggi. E se si può parlare di una prosopopea della Continenza, qui la Virtù si limita a «ridere e a sembrare di dire» ad Agostino qualche parola «di un'ironia incoraggiante». La vecchia figura retorica della personificazione conserva una sobrietà uguale, o superiore, a quella della prosopopea della patria nel *de legibus* di Cicerone o di Astrea, la Giustizia divina, nella *Storia* di Ammiano Marcellino.

Esplorare così le discussioni interiori non era privo di precedenti. Tre secoli prima, la contraddizione tra intenzioni buone e atti cattivi era stata oggetto di constatazioni personali simili da parte del poeta più pagano dell'epoca augustea e da parte di san Paolo. Al verso di Ovidio (*Met.* VII 20-1) «Vedo e approvo il meglio, ma mi conformo al peggio» corrisponde il versetto 7,19 dell'*Epistola ai Romani*: «Il bene che voglio non lo faccio; il male che non voglio lo faccio». Nel versetto successivo appariva del resto una furtiva prosopopea del peccato: «Ora, se faccio ciò che non voglio, non sono io ad agire, ma il peccato che abita in me». Il teatro interno della coscienza era stato affrontato con estro anche nella poesia morale romana; le *Satire* e le *Epistole* di Orazio ne sono testimonianze durevoli. Nelle *Confessioni*, nel parossismo della crisi che precede la scena del giardino, è significativo che, per esprimere la propria stizza di fronte al rinvio continuo della decisione, Agostino (VIII,xii 28) si sia ricordato di un verso di Persio: «Quanto tempo, quanto tempo ancora: domani, e ancora domani?» (*Sat.* 5,66).

Per trovare le analisi più notevoli sui labirinti dell'anima prima di Agostino sia in materia di passioni che di perplessità interiori, in prima istanza bisogna seguire il filone della poesia latina. Virgilio rimaneva il maestro. Si deve pensare tanto più a lui in quanto le *Confessioni* ricordano esplicitamente il ruolo svolto dal romanzo d'amore di Didone nei primi successi scolastici di Agostino. Lo scolaro già recitava la sua *Eneide* con tale entusiasmo da suscitare gli applausi dei compagni (I,xiii 21). Avrebbe dipinto con tanta forza suggestiva le passioni dell'amore, le loro delizie e i loro tormenti, se da giovane non si fosse identificato con

Didone, raccogliendo nei «tesori» della sua memoria i più bei versi di Virgilio? Del resto, nella stessa pagina, alla fine di un'antitesi, Agostino stabiliva una simmetria tra l'errare di Enea e i propri errori, utilizzando nei due termini dell'antitesi la stessa parola *errores*. Ciò induce a riflettere sulle analogie che hanno potuto guidare, perfino nelle forme di espressione, la stilizzazione poetica dell'itinerario spirituale di Agostino, delle sue perplessità e delle sue complessità. Tuttavia, nella pittura sottile degli stati d'animo e delle tempeste interiori, dei sentimenti indecisi e delle crisi dolorose, la poesia elegiaca classica aveva raggiunto altre vette, introducendo nella lingua letteraria un vocabolario psicologico destinato a rimanere per la tradizione latina un «acquisto per sempre».

Sarebbe inesatto riservare alla poesia il privilegio di essere stata la sola a iniziare Agostino, direttamente o indirettamente, all'analisi dei labirinti dell'anima e alla sua espressione. È vero che esisteva un'affinità, spontanea e insieme elettiva, tra la sensibilità di Agostino e la poesia: si comprende che l'autore del *de musica*, dello *Psalmus contra partem Donati* e di qualche poema in esametri, colui che ammirava e analizzava gli *Inni* di Ambrogio e il loro canto, vibrasse così presto alle armonie della poesia classica, soprattutto virgiliana. Certo, non si deve escludere neppure Terenzio, anch'egli letto fin dai tempi di scuola e la cui fine ironica non è assente da certe scene di costume raccontate nelle *Confessioni*. Ma il retore e il filosofo poteva anche trarre da altre fonti antiche i mezzi per esprimere le sue contraddizioni intime e i suoi dibattiti interiori. Nella scoperta dell'io e delle nuove risorse della lingua astratta, Agostino era stato preceduto dallo sforzo della filosofia romana per conquistare al latino i nuovi territori dell'astrazione e della vita interiore: sforzo, per così dire, consciamente programmato, a partire da Cicerone e da Lucrezio.

Senza dubbio Agostino deve di più alla maturità letteraria dell'introspezione stoica romana: a quella pittura, giorno dopo giorno, delle vicissitudini dell'io e delle sue conquiste, a quella ricerca della saggezza vissuta, che costituiscono la profondità e il fascino delle *Lettere a Lucilio*. Molti tratti dell'introspezione di Agostino si riallacciano alla tradizione della filosofia esistenziale romana rappresentata da Seneca: l'acutezza lucida dell'autocritica, la familiarità di un tono confidenziale che nelle *Confessioni* compensa gli slanci oratori o declamatori; l'alternanza equilibrata

tra la speculazione astratta e il ritorno alle cose viste, vissute, rese intensamente in una lingua ragionevolmente screziata, padroneggiata nelle sue audacie. Forte della sua nuova cultura biblica, Agostino conquista a essa i nuovi territori della psicologia religiosa, lasciata solo intravedere da qualche verso isolato di Lucrezio e di Catullo, da una pagina della lettera 42 di Seneca, per non parlare delle sue tragedie. Per quanto riguarda la tecnica di esposizione del dibattito con sé stesso, quest'ultima ha tratto evidente profitto dai due tipi di esercizio che il retore Agostino già praticava da lungo tempo.

Nei labirinti dell'anima tutte le strade portano a Dio, dal momento che Dio è eminentemente presente al loro centro. Ne deriva che nelle *Confessioni*, nonostante le forme esteriori che le collegano di volta in volta a una delle diverse tradizioni letterarie, l'analisi psicologica si singolarizza come racconto dell'avvento di Dio in ogni avvenimento interiore. Allora gli avvenimenti più oscuri, nella durata reale, si illuminano con gli occhi del ricordo, quando l'operazione della *memoria* li situa con forza *sub specie Dei*: sotto lo sguardo di Dio. È rarissimo che anche un aneddoto sfugga a questa gravitazione spirituale: comunque è il caso di Alipio preso per ladro (VI, ix 14); solo l'intervento providenziale di un riconoscimento, che lo mette in salvo da un errore giudiziario, ricollega la storia alla *confessione*, in maniera però più moralizzante che propriamente religiosa. Questa eccezione è una sorta di prova *e contrario* dell'integrazione spirituale di tutti gli altri episodi narrati, tanto più dunque delle analisi psicologiche; essa si giustifica con il fatto che si tratta appunto di frammenti, forse reimpiegati, di una biografia di Alipio.

Per dichiarare nello spazio interiore la percezione delle tappe del suo itinerario, Agostino ha adottato le metafore dei sensi spirituali (X, vi 8 e xxvii 38), di cui Origene aveva sviluppato l'uso a partire da alcune metafore bibliche. Ogni lettore della Bibbia non resterà sorpreso che Agostino accosti all'orecchio divino «la bocca del suo cuore». Come immaginare e suggerire il dialogo che si instaura, da persona a persona, tra Dio e l'uomo, se non con un riferimento analogico agli organi fisici della comunicazione umana? Questa maniera di comunicare incorre tanto meno nell'accusa di antropomorfismo dal momento che il Dio cristiano aveva lungamente parlato agli uomini per bocca d'uomo, non solo nella poesia dei *Salmi* ma anche nella persona storica del Ver-

bo incarnato. Agostino ha cura di compensare queste audacie verbali affermando con forza l'immaterialità divina: in primo luogo nel libro settimo, dove dichiara come l'ha scoperta, sotto l'influsso congiunto di Ambrogio e dei *Platoniorum libri*; quindi negli ultimi tre libri dove il tema, antimanicheo, non poteva essere assente.

Questa metamorfosi formale si compie molto spesso ricorrendo direttamente, in maniera più o meno percettibile, al linguaggio dei *Salmi*. Agostino volge di nuovo l'esplorazione interiore verso la lode. Innalza il tono, dalla psicologia all'eucologia: alla preghiera di ringraziamento per la presenza di Dio, ritrovata nella memoria presente dei percorsi più laboriosi o, almeno in apparenza, dei più negativi. Nella generazione di Agostino, la traduzione salmica non è solo un espediente letterario o un fatto isolato. Alla fine dell'*Epitaphium* in onore di santa Paola, che costituisce la sua lunga, centoseiesima lettera, Girolamo – padre spirituale di Paola, gran dama di Roma convertita all'ascetismo – racconta che alla fine della vita Paola si esprimeva soltanto con i versetti dei *Salmi*. Non era solo pia affettazione, né volontà ascetica o deliberata di cancellare la propria parola di fronte a quella di Dio; era anche la conseguenza di una pratica e di una convinzione convergenti: l'uso intenso della salmodia nella vita monastica, e la constatazione che i *Salmi* racchiudono l'espressione lirica e orante di ogni situazione umana di fronte a Dio. Paola aveva adottato i *Salmi*, che conosceva a memoria secondo l'uso monastico antico, come una sorta di seconda lingua: una lingua, si direbbe, paterna. La trama salmica della confessione agostiniana si spiega meglio così, ricollocandola in un movimento complessivo della pietà cristiana della fine del quarto secolo. La coincidenza tra l'attaccamento di Agostino ai *Salmi* e l'attaccamento che ha, e dichiara di avere, agli *Inni* contemporanei non è fortuita. Si elaborava allora una poetica cristiana che vedeva in ogni poeta cristiano un nuovo salmista, soprattutto se praticava un lirismo religioso. Erano idee care a un amico di Agostino che svolge indubbiamente un ruolo decisivo nell'ideazione delle *Confessioni*: il poeta e asceta Paolino di Bordeaux, divenuto vescovo di Nola.

Due tipi di episodi sembrano più propizi a una continuità stretta tra psicologia e spiritualità: le crisi e le estasi. Se si riflet-

te bene, si tratta di esperienze quasi simmetriche. Le prime, tumultuose e disordinate, tradiscono una lotta interiore portata al parossismo: nelle crisi l'anima spaventata si dibatte, più o meno a lungo e violentemente, di fronte alla presenza divina. Davanti a un apparente fallimento, Dio sembra scomparso, o presente solo nelle forme temibili del *tremendum*. È così nel caso della morte di un amico, che lascia il giovane Agostino preda solitaria – lui almeno si sente tale – della sua disperazione: nel primo incontro di Agostino con la tomba, il mondo sembra non avere più senso, e solo l'espressione elegiaca del dolore appare adatta a un'anima dilaniata dall'assenza. Allora non ci sono più *Salmi* ma echi desolati, degni del lamento funebre romano. Questa forma dalle risonanze elegiache era la più adatta per esprimere la miseria dell'uomo ridotto alle sue sole forze.

A Milano si verifica un altro tipo di crisi, quando la decisione morale non riesce a seguire il convincimento dell'intelletto. Questa pagina (VII, VII 11), a una prima lettura, è una delle più difficili, una delle più oscure delle *Confessioni*. Considerata più da vicino, traduce con fedeltà ammirevole il disordine gettato dal «tumulto della sua anima» nello spazio interiore di cui si sono analizzate le coordinate. Goulven Madec l'ha detto con una formula felice nella sua concisione: «Il fatto è che era sottosopra». Avendo perso l'ordinato equilibrio di questo spazio (*rectum temperamentum*), Agostino percepisce solo l'aspetto negativo del suo rapporto con Dio, in una ribellione che lo proietta là dove non dovrebbe essere: al di fuori e al di sotto della Creazione che Dio gli aveva sottomesso in Adamo, circondato da ogni parte da nemici che lo assalgono, come in un incubo, o in *Salmo* di sconforto. Il tono dell'enunciato corrisponde a questo disordine: pressante, spezzato, ossessivo nella sua orizzontalità indefinitivamente prolungata.

Il «negativo» si sviluppa e si capovolge nei racconti d'estasi. Lungi dal dibattersi contro Dio, l'uomo si eleva metodicamente verso di lui in una creazione ordinata, di cui ascende i livelli con agio: «Là tutto non è che ordine e bellezza». Le immagini scivolano e si combinano in figure cangianti, come in un caleidoscopio dove si rifletterebbe, nella sua immensa diversità, la bellezza divina vicinissima. Si è lontani dal sentimento di pura presenza di un'altra persona con cui Teresa d'Avila esprime un'estasi purificata; si è egualmente lontani dalla drammatica messa in scena

dell'incontro di Teresa con il Serafino, anche se si passa dalla scultura teatrale del Bernini alla narrazione ben più spoglia della santa. Quasi a metà strada tra questi due racconti, Agostino ha scelto le vie poetiche della metafora viva, cioè rapida e cangiante come la vita dello spirito. Per eludere meglio i rischi della materializzazione statica e della riduzione troppo letteraria di un'esperienza ineffabile, ha scelto che si succedessero due versioni, come due riprese da angoli differenti, per conferire al contenuto dell'esperienza tutto il suo rilievo. Prima ne fa rivivere le tappe in un racconto sobrio, con una certa distanza che le tempera con riflessioni teologiche (IX,x 24); quindi affida agli stessi attori (IX,x 25 *dicebamus ergo*) un commento fiammeggiante: essi vi proiettano quanto hanno vissuto, in una sorta di metodo di preparazione all'estasi, fino alle primizie della beatitudine. Il celebre testo deve la sua unità, e anche il suo movimento, ad alcuni procedimenti molto semplici: opposizione delle terze e delle prime persone (del plurale) che riconducono il racconto immaginato nel campo di una esperienza personale; ritmo dei condizionali con *si*, che introducono in anafora lancinante altrettante «strofe»; uso del modo potenziale, aperto sul possibile futuro di ciascuno; reiterazione di parole successive e discrete (*sileat* terrestre e *ipsum* divino). Questa progressiva epurazione di tutto il creato, di tutto il sensibile, e dello stesso io, trasformano la *via remotionis* in una regale via d'accesso al contatto personale con la saggezza eterna: *attigimus aeternam sapientiam*. L'ultima combinazione di concreto e di astratto associa in un paradosso efficace la sensibilità e l'intelligenza.

Questa pagina costituisce un esempio privilegiato di quel latino mistico che le *Confessioni* trasmetteranno come un nuovo linguaggio agli autori spirituali dell'occidente medievale. Per dire l'indicibile bisogna superare la coerenza razionale della lingua consueta, tenendosi tuttavia al di qua dei messaggi incommunicabili di un indistinto «parlare in lingue» (del resto biasimato dall'apostolo Paolo: 1 Ep. Cor. 14,6 sgg.). Agostino apre questa *via media* procedendo a un rivolgimento del linguaggio consueto: un rivolgimento concertato e «ben temperato». Alla sua via si possono paragonare le *obliquae figurationes* del linguaggio poetico con cui Lattanzio chiamava i suoi lettori cristiani dell'inizio del quarto secolo a riconoscere un'espressione obliqua e figurata della verità. Non si tratta di tentare l'impossibile: svelare con le pa-

role in una descrizione discorsiva, anche avvolta da simboli, sotto quale forma la saggezza divina è stata percepita da Agostino e dalla madre, in questo «rapido pensiero» o (nella prima formulazione) «con lo slancio totale del cuore». Questo è propriamente l'ineffabile. Agostino, piuttosto, cerca di descrivere, il più da vicino possibile, le disposizioni attraverso cui è passata l'anima, nella prospettiva di pervenire alla grazia di questo «raggiungere» o di questo «toccare leggermente» (entrambi i sensi sono presenti in *attingere*). Così, perfino in questo testo, siamo in presenza di una pedagogia della vita spirituale, di un'iniziazione all'ultimo labirinto, che sfocia nella presenza immediata di Dio. Questa immediatezza suppone che un'ascesa del cuore e dello spirito abbia eliminato, uno dopo l'altro, tutti gli intermediari attraverso cui si opera, di consueto, il passaggio «dal visibile all'invisibile», per usare la formula di Paolo; o, come dice qui Agostino, «se tacciono sogni e rivelazioni della fantasia, *ogni lingua e segno*, e tutto ciò che nasce e passa oltre (*transeundo*)» (IX,x 25).

Il *transitus* però suppone l'attenzione a un Dio già intravisto attraverso il mondo, attraverso gli altri e attraverso sé stesso; suppone inoltre un appello ad andare al di là, in un superamento continuo. Questo appello appassionatamente sentito, attraverso tutta l'esistenza e tutto il creato, dà alle *Confessioni*, come alle poesie di Giovanni della Croce, il loro afflato e il loro stile propriamente mistici, per tornare al significato primo della parola: quello dell'iniziazione religiosa a un Dio che non smette di rivelarsi attraverso tutto ciò che lo vela. Una simile iniziazione mette in causa, al tempo stesso, la vita personale e la Scrittura, poiché apre da una parte e dall'altra il problema di una necessaria esegesi dei volti velati di Dio: è qui che si scopre il principio di unità più profondo dei tredici libri. Questa iniziazione determina una certa scrittura agostiniana, che mette al servizio dell'impresa di rivelazione, selezionandole e coniugandole, le diverse risorse procurate ad Agostino da una lunga e diversificata pratica della lingua latina.

12. Bellezza antica e nuova della parola di confessione

*Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et
tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras
et ego foris* (X,xxvii 38)

Il culto spirituale, che Agostino ha sempre prestato alla bellezza, nelle *Confessioni* non si è mai espresso con tanta nostalgia e con tanto fervore appassionati come nel breve inno alla bellezza divina, che conclude la prima parte del libro decimo. All'inizio della sua celebre *Pregbiera sull'acropoli*, Ernest Renan lo avrebbe «profanato» rivolgendolo alla dea Atena, per salutare in lei la bellezza antica e razionale del Partenone. Anche per Agostino, fedele all'unità platonica dei valori, la bellezza di Dio è inseparabile dalla sua verità e dalla sua bontà. Dio, che è «bellezza di ogni bellezza» (III,vi 10: formula vicinissima a quella che era stata usata qualche anno prima da Ilario di Poitiers nella prefazione al suo trattato *de Trinitate*), è significato da ogni bellezza sensibile, che acquista la pienezza del suo senso come segno privilegiato di Lui. Come si è visto, esiste anche una conversione della coscienza estetica; essa sublima l'intuizione del bello, nelle creature, in una contemplazione della bellezza del loro Creatore. Divenuta trasparente all'assoluto divino che riflette la bellezza delle forme terrene (*ista formosa* dice Agostino), la *species* degli spettacoli della natura, come quella delle opere d'arte, è chiamata a divenire mediatrice privilegiata della presenza divina.

Se tutti i sensi di Agostino erano molto affinati, egli fu, come Virgilio, particolarmente sensibile alla bellezza dei suoni. Tenta di esorcizzarne il godimento perfino nel piacere che trae dal canto degli inni; ma si affretta a riconoscere in un simile piacere quella che Ambrogio avrebbe definito una *bona delectatio* e afferma «di nuovo la grande utilità di questa pratica» (X,xxxiii 50). C'è anche il fatto che la seduzione del canto è inseparabile dalle parole e viceversa: «anche ora sono commosso non dal canto ma dai concetti che vengono espressi col canto, quando sono cantati con voce limpida e appropriata modulazione». L'insistenza sulla *convenientissima modulatio* ricorda l'autore del *de musica*, e la virtù, allo stesso tempo razionale e spirituale, che Agostino in questo trattato aveva riconosciuto alle armonie della musica. Attraverso il canto Agostino è stato indotto a considerare nella sua analisi la musica delle parole; e dunque, la bellezza formale di

ogni opera letteraria, nella misura in cui questa bellezza proviene dal discorso e dall'*elocutio* oratoria, mettendo in causa una musicalità intenzionale della lingua.

Se ci inoltriamo così verso lo studio della forma delle *Confessioni*, non è possibile obiettare che sono un libro e non un discorso. Lo stesso Agostino infatti evocava in questi termini i piaceri di una lettura condivisa con amici: «leggere insieme libri dalla parola seducente» (IV, VIII 13). Non dice «bei libri» o libri «ben scritti». Scrive *libros dulciloquos*, usando un aggettivo composto molto raro. A nostra conoscenza l'aggettivo è usato solo da Apuleio, ma riferito appunto ai suoni «di una canna dal dolce risuonare» (*Apol. 9 dulciloquo calamo*). Del resto, la stessa idea di una lettura in comune (*legere simul*) implica una lettura orale. La sorpresa, provata da Agostino (VI, III 3) quando vide Ambrogio immerso in una lettura silenziosa simile alla nostra, dimostra bene che la lettura, anche solitaria, conservava allora un carattere orale. Ma anche se si rifiutassero questi indizi, un testo così evidentemente oratorio, quali sono le *Confessioni*, come potrebbe non richiedere un'attenzione particolare alla ricchezza della sua musicalità? E non voglio ricordare il dominio regale, sulla prosa d'arte latina, della *regina rerum oratio*.

L'esperienza spirituale del *tunc* ripercorsa nelle *Confessioni* si accompagna costantemente, ma *nunc*, all'esperienza letteraria ed estetica del «recitante». Era in qualche modo inevitabile da parte di un uomo che aveva insegnato l'arte romana della parola oratoria. Dopo i successi delle sue declamazioni scolastiche, Agostino ha sentito risvegliarsi le sue ambizioni letterarie in occasione dei concorsi poetici che scatenavano gli applausi del teatro (IV, I 1). L'esperienza non ha potuto che confermare i suoi gusti di bambino per il prestigio della poesia, nel tempo in cui Ambrogio gli avrebbe dato, con i sermoni e i versi, l'esempio di un'interferenza tra espressione poetica ed espressione della prosa cristiana. Da molti secoli questa interferenza non aveva smesso di accentruarsi. Già alla fine del primo secolo, nel *Dialogo degli oratori* di Tacito, Marcus Aper aveva rivendicato il diritto di fare appello, in un discorso, al *poeticus decor*. In seguito la tendenza non aveva fatto che rafforzarsi, soprattutto nella sontuosa prosa d'arte della seconda sofistica latina: ne è buona testimonianza la straordinaria «écriture artiste» di Apuleio, oratore e romanziere.

Dedicando il suo primo trattato *de pulchro et apto* a Hierius,

un oratore siriano di moda a Roma, Agostino faceva comprendere che la sua nascente riflessione filosofica si preoccupava anche dei problemi estetici e, dunque, dei problemi relativi alla composizione letteraria. Quando sentì predicare le prime volte il vescovo di Milano, il suo giudizio sull'eloquenza di Ambrogio manifesta una delicata sensibilità ai puri caratteri della forma: «mi godevo la soavità dell'eloquio, sebbene fosse più dotto ma meno divertente e accattivante di quello di Fausto, almeno quanto alla forma» (V, XIII 23). Purtroppo non ci sono pervenuti i due panegirici pronunciati da Agostino nel 385 alla corte di Milano in onore di Bautone, «maestro della milizia», e del giovane imperatore Valentiniano II. Non ci è pervenuto quasi nulla, neppure, delle sue prime omelie. Al contrario, anche attraverso i luoghi comuni e le convenzioni del genere, le sue prime lettere lasciano filtrare una vivacità espressiva e una sorta di ardore interno che annunciano quel lirismo – a volte spontaneo, a volte concertato – che colora le *Confessioni*.

La genesi personale dello stile delle *Confessioni*, in rapporto a quello delle prime opere importanti di Agostino, esigerebbe studi preparatori che sono ancora da compiere. Qui almeno possono essere avanzate alcune osservazioni. Nella loro stessa forma, i dialoghi di Cassiciacum costituiscono un punto intermedio istruttivo tra la forma del dialogo ciceroniano e i tre «dialoghi» che intessono le *Confessioni*. Insieme reali nella loro storicità e stilizzati nella redazione definitiva, i dialoghi di Cassiciacum preparano, in questo percorso, quell'arte di riscrivere il proprio passato che presiede a tutta la prima parte delle *Confessioni*. I diversi opuscoli redatti dopo il 386 hanno quindi costituito una preparazione stilistica a diversi tipi di sviluppi che accompagnano e abbelliscono lo stretto esercizio della confessione. Le riflessioni teoriche e le analisi intellettuali, che danno smalto alle *Confessioni*, hanno beneficiato del rigore di vocabolario e di scrittura che si osservano in questi opuscoli filosofici e teologici. Talvolta, perfino negli ultimi libri, vi sono violente polemiche contro vari avversari, soprattutto contro i manichei: in tal modo, anche per apprezzare meglio lo stile delle pagine polemiche, le *Confessioni* andrebbero ricollocate nella lunga serie degli scritti antimanichei. Nell'ambito di un altro genere letterario, un analogo rapporto formale dovrebbe essere stabilito tra i primi commenti agostiniani alla *Genesi* e gli ultimi libri delle *Confessioni*. Quanto ai mezzi

espressivi della preghiera e del lirismo spirituale, essi erano già presenti in varie preghiere sparse nei trattati: innanzi tutto nella mirabile invocazione (ameremmo dire la mirabile «dichiarazione») di Agostino al «Dio beatitudine..., Dio del bene e del bello..., Dio luce intelligibile», che apre il primo libro dei *Soliloqui*: è la premessa più diretta a quelle elevazioni di Agostino verso il suo Dio, che segnano la lunga introspezione delle *Confessioni*.

Nella genesi dello stile di Agostino è necessario attribuire un posto a parte alla sua nuova cultura, biblica e cristiana. Da questo punto di vista particolare, essa ha contato tanto maggiormente poiché ha richiesto, all'umiltà di Agostino, una vera conversione estetica. L'adolescente infatti, nutrito fino ad allora di letteratura classica, aveva trovato questi testi illeggibili a causa della stranezza formale della letteratura biblica, aggravata anche dal letteralismo della vecchia traduzione latina, che Agostino si trovò di fronte. Bisogna intendersi inoltre sull'estetica pratica, così diversificata, delle Scritture ebraiche e cristiane; la loro redazione infatti si era protratta per lunghi secoli e, per così dire, attraverso tre lingue. Per un allievo della scuola romana tradizionale, c'erano molti motivi per sentirsi spaesato: flusso debordante di immagini e di simboli, di parabole e di apologhi, di sinonimi accumulati, per non parlare delle forme tormentate caratteristiche dei generi apocalittici; oppure, al contrario, la nudità di una parola quotidiana volontariamente spogliata fino in fondo per assicurare, alla perfezione, la trasparenza del suo messaggio. In breve, valutate secondo criteri strettamente classici, le vecchie traduzioni africane in latino della Bibbia peccavano sia per eccesso sia per difetto; potevano sembrare, al giovane Agostino, sprofondate talvolta in farragini più che barocche, ridursi talvolta a una nudità formale esagerata. Da parte sua, il lettore delle *Confessioni* rischia la tentazione di dare lo stesso giudizio su un'opera così profondamente nutrita di questa versione delle Scritture, a meno che, allargando i suoi gusti letterari, non si converta anche lui, nei confronti della vecchia Bibbia latina, come fece Agostino tra il 386 e il 396.

Agostino è un uomo della parola. Basta vedere come ama giocare sottilmente con essa, attardarsi su un'etimologia, giocare con i composti di uno stesso verbo semplice, e praticare questo gioco serio anche in pagine di innegabile profondità: per esempio, con i verbi *perverto*, *revert*, *evert* (IV, XVI 31), o ancora,

quando conclude in modo estremamente suggestivo il passo sulla conversione del tempo, con i verbi *distendo*, *extendo*, *intendo* (XI,xxix 39). Al livello più elementare delle scelte stilistiche, l'estro delle *Confessioni* è in primo luogo riposto nella ricchezza e nella varietà concertate di un vocabolario dove si valorizzano mutualmente parole astratte e parole concrete, immaginose e concettuali: quelle della poesia e quelle della prosa.

Per evitare che questo scintillio ingegnoso divenga artificiale e stancante, Agostino si preoccupa di temperarlo con abili procedure di compensazione: una certa lentezza poetica delle ripetizioni di ogni tipo che ritmano l'enunciato (a partire dalle ripetizioni di parole con importante contenuto tematico, si tratti anche di un semplice *si* come nel secondo racconto dell'estasi di Ostia); le mezze tinte sobrie di sviluppi meditativi e astratti, che fanno riposare il lettore dai fuochi d'artificio metaforici; il ritorno alla semplicità distesa della poesia salmica e alle pagine di raccoglimento parlato davanti a Dio; la linearità narrativa e la giusta misura nella *variatio*, equilibrate con cura nei racconti di episodi concreti. Se la screziatura frequente delle parole fa pensare all'irruzione dei vocabolari tecnici avvenuta nella lingua di Seneca, qui gli scopi e i mezzi sono differenti e i risultati di conseguenza appaiono distinti, sebbene le intenzioni pedagogiche di questa espressività siano certo analoghe.

Tra le procedure di compensazione, va osservata la flessibilità e la consueta semplicità dell'ordine delle parole. I procedimenti che mettono in rilievo sono utilizzati in modo sobrio; le disgiunzioni sono poco frequenti e mai gratuite; gli intrecci di quattro parole (disgiunzioni inarcanti) molto rari. Da questo punto di vista, la discrezione delle *Confessioni* deriva da una notevole padronanza oratoria della lingua, da un gusto formatosi alla scuola dei prosatori classici; dalla pratica inoltre dell'omelia, che semplificava le forme orali della comunicazione per un uditorio in maggioranza poco letterato, avvicinando lo stile di Agostino alla trasparenza – allo stesso tempo semplice ed espressiva, ora economica ora profusa – del *sermo quotidianus*. Come diceva Montaigne a proposito dei suoi *Essais*, anche le *Confessioni* sono le stesse «sulla carta e sulla bocca»: sempre la bocca, però, di un oratore di professione, che si esprime spontaneamente *ore rotundo*, senza però ricorrere alle contorsioni di quello che già allora cominciava a essere definito *stilus scholasticus*.

Una simile eleganza è presente in ogni enunciato agostiniano, qualunque ne sia il tono. Cede solo in parte al gusto latino «moderno» delle piccole frasi parallele, spezzate *per cola et commata*: quelle frasi che conferivano un aspetto ricercato ai brevi trattati di un altro vescovo retore, Cipriano di Cartagine, nell'Africa della metà del terzo secolo. Fa onore ad Agostino stilista che sia impossibile caratterizzare attraverso un preciso genere di frase quelli che abbiamo chiamato i principali sottogeneri della confessione. Tutt'al più si possono osservare e legittimare agevolmente le andature litaniche e inniche delle preghiere e delle elevazioni, in cui la trama biblica e salmica compare naturalmente con maggiore frequenza. Di fatto, però, è possibile notare in ogni pagina l'alternanza o la combinazione delle due strutture di frase in cui si riflette la duplice cultura dell'oratore cristiano. In primo luogo, c'è la frase complessa della sintassi latina, il classico *verborum ambitus*, che circola agevolmente attraverso le sue subordinate, punteggiato da clausole interne e finali, padrone di casa nelle pagine di ragionamento. Esso era già presente nei trattati filosofici e teologici, la cui redazione aveva permesso ad Agostino di conservare a questa subordinazione oratoria classica tutta la sua flessibilità. In secondo luogo, come ha messo in luce Luc Verheijen, c'è una frase orizzontale, allungata da *et* coordinanti in numero indefinito, che si ispira a un tipo analogo a quello della frase ebraica allungata con *wau*. Questo mimetismo dell'enunciato biblico è stato definito da Verheijen *eloquentia pedisequa*. Oltre la citazione biblica esplicita e l'allusione più o meno parafrastica, questa struttura di frase segnala, perfino nel tono dell'enunciato, la presenza della Bibbia nella confessione agostiniana. Nei passi di eccezionale intensità affettiva, una simile struttura non esclude le sequenze di brevi frasi spezzate: invocazioni di tipo «giaculatorio», racconti drammatizzati, monologhi ansiosi che precedono le grandi decisioni spirituali. L'ampiezza della gamma dei diversi tipi di enunciato assicura al discorso di confessione una varietà priva di rigidità, e come l'inatteso della vita.

Di fronte al rigoglio di figure che dà a questo stile il suo colore più originale, si può parlare semplicemente di ornamenti dello stile, rassegnandosi a usare solo le categorie tradizionali della retorica antica? Indubbiamente, possono essere evocati esercizi di stile sovraccarichi come i *Florida* di Apuleio. Nelle *Confessioni* si percepisce tuttavia una diversità radicale, che non deriva solo

dall'interferenza di due retoriche, greco-romana e biblica. Nella Bibbia e nella poesia, tanto più dunque nella poesia biblica, questa *obliqua figuratio* esercita in primo luogo una costante funzione di passaggio (*transitus*) dall'universo quotidiano all'universo spirituale. Di qui la particolare frequenza della metafora (*translatio*) e dell'ossimoro. Oltre alle grandi strutture metaforico-spaziali che abbiamo già analizzato, va notata la metaforizzazione ricorrente della poetica ellenistica dei quattro elementi. Prima di tutto, il fuoco interiore delle passioni, della *curiositas* intellettuale, dell'amore per la vera saggezza, di Dio e del prossimo. Ma anche l'acqua: accanto all'evocazione diretta, e sempre virtualmente simbolica, delle lacrime e del mare, c'è posto per l'acqua simbolica ed efficace del battesimo; metafora materializzata della purificazione e della grazia (i tre tipi di acqua sono riuniti in modo concertato, per esercitare una sorta di contagio simbolico, in V, VIII 15). Le immagini della terra e dell'aria sono anch'esse legate al duplice movimento, possibile per il cristiano, dal di fuori al di dentro e dal basso verso l'alto. Una coppia ulteriore associa e oppone la fluidità del movimento alla stabilità del riposo in Dio, riposo sempre più sperato che ottenuto. Tant'è vero che l'immutabilità divina si contrappone alla mutabilità congeniale alla creatura. Ciascuna di queste immagini «elementari» si offre nell'ambiguità che è stata esplorata, ai nostri tempi, in maniera tanto fine nei libri di Gaston Bachelard.

Contemporaneamente, l'ossimoro aguzza in forma verbale la contraddizione tra il visibile e l'invisibile, la visione immanente del mondo e il suo rovescio trascendente, l'ambiguità inoltre tra i significati della vita e della morte: Agostino è nato per una «vita mortale o morte vitale» (I, VI 7)? Se l'*antimetabole* aveva già il suo equivalente in alcuni versi di Euripide citati da Platone, l'accostamento mostra non solo che questa espressione figurata rientra nell'ordine della poesia, ma anche che il suo reimpiego inserisce qui le *Confessioni* nella tradizione platonica di una filosofia aperta alle virtualità del linguaggio poetico: a quella «seconda navigazione» che Platone richiedeva ai miti, e dunque anche alle immagini, dopo il pensiero dialettico e razionale. L'antitesi partecipa, evidentemente, di questa figurazione di *rottura* tra i due universi. Ma la seconda delle tre grandi figure gorgiane possiede, in Agostino, sufficienti titoli di nobiltà, sia classici sia biblici, perché sia assurdo sospettare in essa residui di manicheismo.

Modelli classici e biblici sottendono comunque figure di *continuità*, incaricate di tradurre nello stile tanto un affioramento formale della durata temporale quanto una presenza poetica del ritmo. L'imitazione spontanea dei parallelismi sinonimici e antitetici dei *Salmi* coincide qui con la pratica oratoria delle figure classiche di antitesi e di sinonimia. L'effetto è sottolineato volentieri grazie alle ripetizioni di parole o di gruppi, sia in anafora iniziale sia, più raramente, in epifora finale. Questa «reiterazione di unità equivalenti» produce un effetto di incantesimo poetico; invita a una suddivisione grafica analoga a quella dei versi. Adottata in alcune edizioni delle *Confessioni*, questa suddivisione ne mette in rilievo la struttura di *satura*: mescolanza o, se si vuole, alternanza di prosa e di versi, che caratterizzava un antichissimo genere della letteratura romana.

Il valore originale di questa prosa d'arte – antica nei mezzi, ma nuova per gli scopi che ne hanno condizionato la scelta e la combinazione – è tale da sedurre un lettore attento ai soli pregi letterari dell'opera. Ma la padronanza di tutte queste procedure non rende il loro autore un nuovo Apuleio: essa fornisce a un progetto religioso, cioè mistico nel senso pieno del termine, la pienezza della sua realizzazione in un discorso adeguato alla complessità del contenuto. Sotto il segno dei ritmi, ma anche dei cedimenti come dei progressi spirituali, la confessione crea uno stile comunicativo dove la ricerca della forma nuoce solo molto raramente alla trasparenza dei movimenti dell'anima: dai turbamenti carnali alle armonie dell'incontro estatico, dalle violenze contro sé stesso e contro gli altri alle soddisfazioni intellettuali che placano, almeno per poco, l'ossessione dei problemi irrisolti. Tra il discorso e la celebrazione, la ricerca intellettuale e la liturgia, i ricordi iniziali della vita e l'esplorazione finale della Scrittura, la parola di confessione traccia un nuovo solco nella storia dei generi letterari.

Traccia un nuovo solco anche nella storia degli stili latini cristiani. Basta riflettere alla difficoltà e alla lentezza della loro genesi nel terzo secolo, per misurare il cammino percorso fino a questa vetta, che corrisponde alla pienezza di uno stile funzionale: perfettamente appropriato per dire le cose più intime, dunque le più misteriose, dell'esperienza cristiana. Esso adempie a questo scopo in maniera tanto pregnante, poiché traduce chiaramente, nelle sue scelte e nei suoi ritmi, i grandi movimenti da noi

esplorati in precedenza, seguendo l'odissea dell'anima nello spazio spirituale. Il movimento tipico di questo stile riflette, e in tal modo porta a compimento, lo sforzo di interiorizzazione di ogni realtà e di ogni esperienza che da lungo tempo aveva caratterizzato l'originalità profonda della creazione letteraria romana. Costantemente «anagogico», innalza il lettore dalla materialità delle parole all'agilità sciolta delle cose dello spirito, incitandolo sempre a sollevarsi con ardore al di sopra e al di là dei segni effimeri. Comunica così, in modo pressante, l'impulso che sospinge Agostino sempre più avanti, alla scoperta di un Dio che gli promette e gli assicura di pervenire un giorno al fine della sua ricerca: «Ec-coti, sei qui, e ci liberi dai nostri sciagurati errori e ci rimetti sulla tua via e ci consoli e dici "Correte, io vi sosterrò, vi porterò alla meta e anche lì vi sosterrò"» (VI,xvi 26).

13. *L'agostinismo di Agostino nelle Confessioni*

*Non quis fuerim, sed quis iam sim et
quis adhuc sim* (X,iv 6)

Una sola opera tra un centinaio d'altre. È ragionevole vedere nelle *Confessioni* un microcosmo così completo, da potervi già scorgere tutti gli agostinismi futuri? In primo luogo, quello dello stesso Agostino, durante i trent'anni in cui continuerà a parlare, a scrivere, ad agire, producendo capolavori dell'ampiezza e della qualità del *de Trinitate* e del *de Civitate Dei*. Usato ancora dalla critica moderna, soprattutto per designare l'«agostinismo politico» del Medioevo, il comodo termine di agostinismo non è né più univoco né meno chiaro dei termini di platonismo o di origenismo. Come questi ultimi, designa tanto una tradizione di pensiero e di scrittura quanto una fase precisa nell'evolversi della tradizione che si ricollega a un grande spirito fondatore. Più e meno di una scuola; piuttosto una sorta di ispirazione globale at-tinta dagli scritti, o da uno scritto, di un maestro del pensiero e della parola.

Agostino divenne molto presto, per poi rimanerlo, «maestro approvato del mondo» (*mundi probatus magister*), come in un suo verso diceva nel sesto secolo il vescovo africano Verecondo di Iunca. Molto presto, il pensiero di Agostino si è più diffranto che diffuso, per ragioni evidenti: l'abbondanza di una produzio-

ne dove è difficile per il lettore resistere alla tentazione di isolare una determinata opera o una determinata pagina in appoggio alle proprie convinzioni; la sinuosità inevitabile di uno spirito radicalmente antisistemico, guidato dalle congiunture e dai suoi problemi, fedele a delle contraddizioni obiettive che presenta lealmente come irrisolte, per non dire irrisolvibili. Derivano da qui gli agostinismi diversi degli uomini del Medioevo e dell'età moderna, di cui non è nostro compito ripercorrere la storia: per il pensiero europeo è stato fatto con eleganza e profondità da Erich Przywara, mentre Pierre Courcelle ha analizzato magistralmente la fortuna delle *Confessioni*. Seguendo un salutare orientamento della critica contemporanea, qui si vorrebbe soltanto risalire da tutti gli agostinismi all'Agostino delle *Confessioni*, per porre infine la domanda: in che misura quest'opera, scritta a metà di una vita ancora incompiuta, offre l'essenziale dell'apporto agostiniano alla cultura d'occidente? E quali sono gli elementi più consistenti di questo apporto?

Lo scisma donatista, la caduta di Roma e il suo riecheggiare tra pagani e cristiani, il dibattito interminabile con il pelagianesimo, non solo apriranno ad Agostino nuovi orizzonti di pensiero e di azione pastorale, ma rinnoveranno o preciseranno anche alcuni dei problemi più importanti già posti o parzialmente risolti nelle *Confessioni*. Il suo pensiero tuttavia resterà sempre personale, anzi esistenziale, per il suo radicarsi nell'esistenza di Agostino. Il principio di interiorizzazione, che domina l'agostinismo, a sua volta imporrà anche una corretta posizione di quei problemi che nelle *Confessioni* sembrano ancora molto lontani. Ne è un buon esempio la riflessione storica, ecclesiale, politica del *de Civitate Dei*, se non altro per il fatto che questa triplice dimensione è praticamente assente dalle *Confessioni*. Per l'autore del *de Civitate Dei* ciascuna delle due città, quella divina e quella terrena, nasce da una scelta tutta interiore, propriamente spirituale, tra «l'amore di Dio spinto fino al disprezzo di sé» e «l'amore di sé spinto fino al disprezzo di Dio». Quindi – elemento sfuggito ai sostenitori medievali dell'«agostinismo politico» – la scelta tra le due città è tutta personale e intima. Si è ricondotti così alle prospettive della conversione e alle ultime discussioni del libro ottavo delle *Confessioni*, prima della scena del giardino. Le due città sono in effetti due cittadinanze: quella del mondo (nel senso delle Scritture) e quella di Dio. Gli uomini del Medioevo si sono at-

tenuti al significato primo di «città», materializzando ed esteriorizzando così il pensiero agostiniano, tradendolo per farne il garante di un regno di Dio sulla terra come in cielo. Per far sentire l'affinità di problematica che esiste tra le *Confessioni* e la *Città di Dio*, bisognerebbe tradurre il titolo della seconda opera (a rischio di precisarlo fino all'eccesso): *Della cittadinanza divina*.

Questo breve confronto ci riconduce all'essenziale: a quelli che nelle *Confessioni* apparivano come gli elementi più nuovi e che si percepiscono quando si confronta l'opera con i piccoli trattati di Agostino che ne hanno preceduto o accompagnato la redazione. Si potrebbe dire, forse in maniera troppo moderna, che le *Confessioni* sono un manifesto del personalismo cristiano, poiché in esse la forma intera della condizione cristiana deve essere ritrovata in prima istanza in ciascuno e da parte di ciascuno, nella propria esperienza storica e religiosa. La pecorella smarrita della parabola non è più un'astrazione; è una determinata pecorella, che si è smarrita e che è stata ritrovata dal pastore. Con tono molto agostiniano, Pascal ascolterà il Cristo dirgli: «Ho versato questa goccia di sangue per te». Mentre il salmista parlava come *unus e multis*, nelle *Confessioni*, anche negli ultimi libri, i legami biografici sono tali da far conservare all'opera, dall'inizio alla fine, un tono irriducibilmente personale. Inoltre, non solo ogni lettore non è nato a Tagaste da Monica e Patrizio, non ha lasciato la madre a Cartagine per imbarcarsi alla volta dell'Italia, non ha pronunciato a Milano due panegirici ufficiali, né ha conosciuto Teodoro, Simpliciano e Ambrogio...; ma non può neppure confondere la propria voce con il timbro inimitabile di questo interlocutore di Dio, di sé stesso, degli altri.

La parola di confessione possiede un volto duplice: è irriducibilmente individuale nel suo *tunc* (quello del 386 e quello del 396); ma, piuttosto che generalizzabile, può essere rappresentata in un *nunc* che è di volta in volta il tempo della scrittura agostiniana e quello dei suoi lettori di tutte le epoche. Si instaura una comunione singolare, grazie alla mediazione di una *memoria* di cui il lettore è dotato quanto l'autore. Come è avvenuto raramente nella stessa storia del romanzo moderno, il tempo del racconto fa coincidere il tempo interiore di Agostino, divenuto per lui tempo della scrittura, e la loro duplice rappresentazione, insieme istantanea e perenne, nella coscienza del lettore. Così, l'accesso all'eterno è sempre aperto da e in questi tempi interiori,

che comunicano tra loro, indipendentemente dal tempo del calendario che Agostino si è curato di squalificare esplicitamente anche nel corso delle *Confessioni*. La scoperta della natura spirituale del tempo è uno di quegli apporti da cui il pensiero moderno non ha ancora tratto le ultime conseguenze, e che Agostino ha nettamente guidato, ponendo il problema dei rapporti tra il tempo e l'eternità, soprattutto nelle *Confessioni*, su un fondamento biblico e insieme esistenziale.

Alla generazione che scoprì con lui la spiritualità monastica, Agostino ha anche proposto una maniera di vivere drammaticamente la divina commedia che mette alle prese ogni uomo con Dio. Questo dramma spirituale rinuncia alle comode immagini, esteriorizzate o addirittura esteriori, della lotta contro Satana. L'Avversario nelle *Confessioni* non compare: il Nemico, che lo seguiva e lo calpesta nell'adolescenza tempestosa, è rimasto un «nemico invisibile» (II,III 8). Da questo punto di vista, non c'è nessun rapporto con le diavolerie della *Vita di Martino*, sebbene esattamente contemporanea alle *Confessioni*. Agostino reca alla psicologia religiosa un altro approfondimento. Le risorse della retorica e della filosofia morale dell'antichità, ma anche quelle di un'immaginazione vivissima e di un'introspezione esigente, si fondono nella sua penna in una colata della confessione che scaturisce da una *memoria* ben più profonda della *μνήμη* greca. Le sue funzioni e le sue operazioni non possono essere ridotte neppure a quelle dell'anamnesi platonica. Ed è questa *memoria* onnipotente della *mens*, anima dell'anima e cuore spirituale dell'uomo, che può condurlo fino all'Assoluto spirituale presente in lui. Agostino intravede quello che i moderni crederanno di cogliere – e ridurranno a un'immanenza senza uscita – con i termini di inconscio e subconscio. Secondo la misura della sua cultura e di quella del suo tempo, la psicologia religiosa di Agostino preannuncia quella che noi definiamo psicologia delle profondità.

Ma questa psicologia religiosa è di ordine pratico, induttivo, per così dire sperimentale. Offre ricchi materiali di cui si nutriranno i teorici della vita interiore nel monachesimo nascente. Da questo punto di vista, in maniera ancora antica e più vicina a un'esperienza personale direttamente descritta, essa annuncia il metodo spirituale che, qualche decennio più tardi, troverà la sua espressione elaborata nelle *Conferenze* di Cassiano. Se si riflette bene, tanto Agostino quanto Cassiano si rivolgono in prima

istanza a *homines spiritales*; si potrebbe dire con malizia: a specialisti della santità. A condizione di intendersi sul significato dell'ultima parola. Questi santi non sono più semplicemente fratelli cristiani, come nell'uso del termine presente nel Nuovo Testamento e nella letteratura cristiana più antica; non sono ancora «uomini divini», innalzati dall'agiografia al di sopra della comune umanità e destinati a raccogliere l'eredità letteraria dell'eroe e del saggio, come spiega in maniera un po' ingenua la prefazione alla *Vita di Martino*. La scuola agostiniana della santità è proposta a cristiani battezzati che prendono sul serio gli impegni del loro battesimo; è aperta a tutti da un vescovo che dichiara come crede di essere stato e come si percepisce ancor oggi, nella sua fragilità irrimediabile.

Da questo punto di vista, le *Confessioni* apportano una testimonianza molto equilibrata sulla difficile collaborazione tra il libero arbitrio dell'uomo e la grazia di Dio. Nell'evoluzione personale di Agostino, le *Questioni a Simpliciano* hanno appena fatto il punto nello stesso anno in cui iniziano le *Confessioni*; sempre Agostino ha esposto più tardi, nelle *Revisioni*, questa svolta del suo pensiero in termini patetici: «In altri tempi ho dispensato molti sforzi in favore del libero arbitrio della volontà umana, ma la grazia di Dio è stata vittoriosa. Non c'era altra via d'uscita che riconoscere la limpida verità delle parole dell'Apostolo: in effetti, dunque, chi ti distingue? Che cosa hai che non hai ricevuto?» (*Retractationes* II 1,1). All'allusione al *de libero arbitrio*, redatto tra il 388 e il 391, succede in questo testo una smentita espressa con un versetto di Paolo (1 Ep. Cor. 4,7). Se gli ultimi dibattiti del libro ottavo delle *Confessioni* attestano la libera resistenza della volontà di Agostino alla sua decisione ultima, l'esperienza tradotta nell'ingiunzione del duplice imperativo *tolle lege* è quella di un'altra volontà, vittoriosa sulla sua. La gloriosa disfatta è annunciata fin dal libro precedente con la citazione dello stesso versetto invocato nelle *Revisioni* (a VII,xxi 27 e anche a XIII,xiv 15). Agostino ne ha tratto le conseguenze nel libro decimo, nella celebre invocazione che gli sarà rimproverata da Pelagio: «Da' ciò che comandi e comanda ciò che vuoi» (X,xxix 40). Ma nessuna di queste pagine deve essere strappata a profitto di un'altra: le *Confessioni* rendono testimonianza contemporaneamente sia su quella che i moderni hanno chiamato l'esperienza interiore della libertà, sia sull'attenzione imprescrittibile di Dio.

Il loro lucido ottimismo esprime il pensiero maturo di Agostino su un problema che lo avrebbe ancora tanto tormentato. Invece di battersi intorno alle ultime opere antipelagiane di un Agostino invecchiato e infastidito da un giovane avversario impertinente, molti teologi dei secoli successivi avrebbero fatto meglio a leggere più attentamente le *Confessioni*. La loro ultima parola è quella che Bossuet avrebbe formulato con una metafora prudente: «tenere le due estremità della catena».

Così l'uomo trova la propria verità e allo stesso tempo quella di Dio, in sé stesso, come anche nelle Scritture, negli avvenimenti e negli uomini. La Creazione visibile e materiale conserva il suo valore pieno, sensibile in una bellezza che invita a intravedere nelle cose il riflesso simbolico del loro Creatore. Agostino lo ripete nelle *Confessioni* con un'insistenza critica volta sia contro il dualismo manicheo sia contro l'illusione pagana di una curiosità che si lascerebbe ancora prendere nei lacci illusori del sensibile e del godimento immediato. Bisogna che una conversione, operata dallo spirito (e grazie allo Spirito), volga l'uomo verso di sé, perché superi questa doppia tentazione, sempre pronta a rinascere, come Agostino confessa nel decimo libro. Questo messaggio contro il «divertimento» e per la vera conversione, toccherà ancora Petrarca, grazie a un celebre passo delle *Confessioni*: «Eppure gli uomini vanno ad ammirare le montagne altissime, i ribollenti flutti del mare, le maestose correnti dei fiumi, l'ampiezza dell'Oceano, le orbite delle stelle e abbandonano sé stessi: non si meravigliano che tutto questo che io andavo dicendo non lo vedevo con gli occhi, e tuttavia non l'avrei potuto dire se i monti, i flutti, i fiumi, le stelle, che ho visto, e l'Oceano di cui ho sentito parlare, non li avessi visti dentro di me, nella mia memoria, coi loro spazi tanto vasti, quasi che li avessi visti fuori di me» (X, VIII 15). La memoria è come il vestibolo della vita interiore, e il ritorno a sé, esaltato dalla filosofia antica, trova nelle *Confessioni* il suo compimento cristiano. Le *Confessioni* non smettono di richiamare l'uomo, oggi più che mai immerso nelle cose, alla necessità di volgersi verso sé stesso, per riconoscervi non solo il suo io, obbedendo al precetto socratico, ma anche Dio stesso, che opera nel cuore della *memoria*.

La novità di un messaggio così personale e così vivo ne ha modellato la forma a sua immagine. Ha fondato un genere in cui molti codici estetici anteriori si congiungono e si fondono, per

comunicare a pubblici diversissimi il racconto di una storia esemplare, ancora aperta, come è aperta quella del lettore invitato a seguire gli stessi percorsi. È una storia umana e divina, a immagine del Mediatore che essa annuncia, e la lunga ricerca di Lui conduce Agostino a postularne l'esistenza. Questa apologetica è nuova nel suo percorso esistenziale: percorso di cui un'introspezione guidata da Dio mostra la razionalità interna. Come quello di Lucrezio, lo stile di Agostino riflette la passione di convincersi meglio convincendo gli altri. L'accostamento con Lucrezio non denuncia solo un'affinità tra anime ansiose, sensuali, appassionate e rigorose nelle loro esigenze intellettuali. Invita anche a comprendere le ragioni puramente letterarie del fascino che le *Confessioni* non hanno mai smesso di esercitare. Esse ci offrono l'esempio compiuto di una prosa poetica adeguata all'espressione dell'interiorità; lanciano tra poesia e prosa la passerella di uno stile sinonimico che sarà largamente diffuso nella prosa medievale dalle opere di Gregorio Magno, di Isidoro di Siviglia, dei Vittorini e di Bonaventura, opere tutte così nutrite di Agostino; inventano la nuova prosa oratoria cristiana, di cui Lattanzio aveva invocato la nascita. Questi stili presentano una pluralità di forme espressive rigorosamente appropriate alla diversità dei toni e dei soggetti, come al gusto eclettico del tempo; ma tutti vengono innalzati da quella cadenza profonda e insieme effusiva, meditativa e ritmata, che ha potuto sedurre l'orecchio esercitato di Petrarca. Bisogna ascoltare in raccoglimento questo battito interiore, trasparente ai movimenti dell'anima: un'anima in cui la nostalgia della «cara patria» si tinge di un'inquietudine, che solo la speranza nella misericordia di Dio, attraverso la grazia del Mediatore, permette di placare.

BIBLIOGRAFIA GENERALE

di José Guirau

1. EDIZIONI

La prima edizione a stampa, secondo il *Gesamtkatalog der Wiegendrucke* III, Leipzig 1928, col. 98, n. 2893, vide la luce a Strasburgo per i torchi di Johann Mentelin, «non dopo il 1470»; altre edizioni incunabole, ivi, nn. 2894-6. Tra le edizioni premaurine, oltre quelle approntate da J. Amerbach (1507), Erasmo (1528-1529) e i Teologi di Lovanio (1577) per le rispettive edizioni delle opere di Agostino, più volte ristampate, vanno ricordate, soprattutto per la loro diffusione, quelle di: Henri de Sommal, SJ (1534-1619), *Divi Aurelii Augustini... libri XIII Confessionum, ad tria manuscripta exemplaria emendati*, Douai 1607 e numerose altre ristampe (cfr. C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* VII, Bruxelles-Paris 1897, coll. 1380-1); e: Heinrich Wangnereck, SJ (1595-1664), *Confessiones S. Aurelii Augustini... notis... illustratae*, Dillingen 1631, ristampata ancora a Torino (Marietti) 1928 e Torino (SEI) 1930.

L'edizione Maurina apparve nel t. I delle opere di S. Agostino, Paris 1679; su questa edizione cfr. specialmente M. Gorman, *The Maurists' Manuscripts of Four Major Works of Saint Augustine. With Some Remarks on Their Editorial Techniques*, «Revue Bénédictine» XCI 1981, pp. 238-79, spec. pp. 239-46, che identifica i Mss. adoperati dagli editori Maurini. Questo è il testo ristampato da J.-P. Migne in *PL* XXXII, coll. 659-868, Paris 1841 e 1861 e ristampe. Dopo i Maurini vanno ricordate le edizioni critiche di:

- P. Knöll, in *CSEL* XXXIII, Wien 1896; e nella *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*, Leipzig 1898, rist. 1909, 1915, 1926.
- P. de Labriolle, nella *Collection des Universités de France*, Paris 1925, con trad. francese; (1950⁵).
- A.C. Vega, El Escorial 1930, rivista per l'edizione bilingue della *Biblioteca de Autores Cristianos*, Madrid 1946.

M. Skutella, ancora nella *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*, Leipzig 1934; 2^a ed. corretta da H. Jürgens e W. Schaub, Stuttgart 1969, rist. 1981.

L. Verheijen, in *CCh*, S.L., XXVII, Turnhout 1981.

Altre edizioni utili sia per il testo sia per il corredo di note sono:

J. Gibb-W. Montgomery, *The Confessions of Augustine*, Cambridge 1908 (Cambridge Patristic Texts), rist. 1927 e New York 1980.

F. Ramorino, nella *Bibliotheca Sanctorum Patrum*, series VI, vol. II, Roma 1909.

G. Capello, Torino 1948.

2. CONCORDANZE

Catalogus verborum quae in operibus sancti Augustini inveniuntur VI. Confessionum libri XIII, *CCh*, S.L., XXVII, Eindhoven 1982 (Thesaurus linguae augustinianae).

Instrumenta lexicologica latina. Sanctus Aurelius Augustinus, Confessiones, curante CETEDOC, Turnhout 1983 (concordanze su microfiches).

3. TRADUZIONI

Elenchiamo le traduzioni complete più note pubblicate dal 1900 in poi in francese, inglese, italiano, olandese, polacco, portoghese, spagnolo, svedese e tedesco, di solito in più edizioni. Vi sono inoltre traduzioni arabe, basca, catalane, ceca, cinesi, coreane, croate, danesi, finlandese, gaeliche, giapponese, greca moderna, islandese, norvegese, rumene, russe, slovena e ungherese.

Francesi:

R. Arnauld d'Andilly, Paris 1649, ristampata ancora ivi 1925, con testo a fronte.

P. Janet, Paris 1857.

P. de Labriolle, testo e trad. nella *Collection des Universités de France*, Paris 1925 e più volte ristampata.

J. Trabucco, testo e trad., Paris 1937; sola trad., Paris 1964.

G. Combès, testo (maurino) e trad., Paris 1942; sola trad., Paris 1957, introd. di F. Cayré.

L. de Mondadon, Paris 1961, introd. di J.P. Foucher; Paris 1982.

E. Tréhorel-G. Bouissou, in *BA XIII-XIV*; introduzione e note di A. Solignac; testo dell'edizione di M. Skutella, Paris 1962.

Inglese:

T. Matthew, trad. del 1620, rivista e corretta da R. Hudleston, London 1923; ivi 1959.

- W. Watts, trad. del 1631, rivista da W.H.D. Rouse per la *Loeb Classical Library*, London 1912 e più volte ristampata.
- E.B. Pusey, trad. elaborata su quella di W. Watts per *The Library of the Fathers*, Oxford 1838, e ripresa spesso da editori diversi, v. gr. New York 1965.
- J.G. Pilkington, trad. del 1876 ripresa in *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church I*, New York 1886, pp. 25-207 (rist. Grand Rapids 1956) e più volte ristampata, v. gr., New York 1927; ivi 1963.
- F.J. Sheed, London 1943.
- V.J. Bourke, New York 1948 e in seguito nella serie *The Fathers of the Church* XXI, New York 1953.
- J.M. Lelen, New York 1952.
- A.C. Outler, in *The Library of Christian Classics* VII, Philadelphia 1955.
- R.S. Pine-Coffin, Harmondsworth 1961.
- J.K. Ryan, Garden City 1960.
- R. Warner, New York-Toronto 1963; London 1963.
- E.M. Blaiklock, Nashville 1983.

Italiane:

- E. Bindi, Firenze 1864, ristampata ancora nel 1924; poi Alba 1928; 1941; Torino 1945.
- L.S. Ascoli, Milano 1923.
- O. Tescari, Torino 1925, riveduta nel 1932, «interamente rifatta» nel 1936, ristampata più volte.
- A. Masini, Firenze 1929; trad. e commento, Firenze 1943.
- G. Capello, Torino 1945, 1952, 1969.
- M. Capodicasa, Milano 1949; Roma 1951.
- C. Vitali, Milano 1958, nella *Biblioteca Universale Rizzoli*; dal 1974 con introduzione di Chr. Mohrmann.
- C. Carena, in *Opere di Sant'Agostino I*, Roma 1965 (Nuova Biblioteca Agostiniana), con il testo di M. Skutella rivisto da M. Pellegrino; 1975³, con introduzione di A. Trapè; la stessa trad. senza il testo, con introduzione di M. Pellegrino, Torino 1966, 1984.
- A. Marzullo, con il testo di P. de Labriolle rivisto dal traduttore e note di V. Foà Guazzoni, Bologna 1968.
- A. Bussoni, trad. e commento, Parma 1973.
- A. Landi, Alba 1978.
- R. De Monticelli, con testo a fronte, Milano 1990.

Olandesi:

- A. Sizoo, Delft 1928; con il testo latino, Delft 1939; poi Utrecht 1965.
- J.A. van Lieshout, Amsterdam 1930.

Th. P. Baaren, Utrecht 1954.

G. Wijdeveld, Utrecht e Merkoem 1963; poi Amsterdam 1981;
Baarn e Amsterdam 1985.

Polacche:

J. Czuj, Poznań 1929; Kraków 1949; e Warszawa 1955.

Z. Kubiak, Warszawa 1978.

Portoghese:

J. Oliveira Santos-A. de Pina, Porto 1955³.

F. Ozanam Pessoa de Barros, São Paulo 1961; Rio de Janeiro 1968.

Spagnole:

E. de Ceballos o Zeballos, trad. del 1781, ripresa da diversi editori,
specie in collane molto popolari, come *Colección Austral*, Madrid
1954 (libri I-X) o *Obras Maestras*, Barcelona 1957.

F. Mier, Madrid 1929.

A.C. Vega, Madrid 1932; rivista in *Obras de San Agustín*, t. II, Ma-
drid 1946 (Biblioteca de Autores Cristianos XI) con testo critico
dello stesso; sola trad., El Escorial 1958; rivista da L. González,
El Escorial 1988.

L. Riber, Madrid 1945.

V.M. Sánchez Ruiz, Madrid 1942.

J. Farrán Mayoral, Barcelona 1962.

A. Esclasans, Barcelona 1968.

O. García de la Fuente, Madrid 1986.

J. Cosgaya, per la *Biblioteca de Autores Cristianos*, series minor LXX,
Madrid 1986.

Sulle traduzioni spagnole, specie le più recenti, informa P. de Luis,
Nuevas traducciones al castellano de las Confesiones, «Estudios
Agustinianos» XXI 1986, pp. 475-519.

Svedese:

S. Lidmann, Stockholm 1944³.

Tedesche:

H. Hefele, Jena 1921; Düsseldorf 1958; Wiesbaden 1978.

C.J. Perl, Paderborn 1948; con annotazione di A. Holl, 1964.

W. Thimme, in *Bibliothek der alten Welt*, Zürich 1950; poi anche
Stuttgart 1967, 1979.

H. Schiel, Freiburg Br. 1950²; con il testo di P. Knöll, 1959.

J. Bernhart, München 1955, con testo latino (di P. de Labriolle) a
fronte; sola trad., Berlin-Darmstadt 1957.

O.F. Lachmann, Köln 1956.

H. Endrös, München 1963.

4. TRADIZIONE MANOSCRITTA E CRITICA DEL TESTO

A.A.R. Bastiaensen, «Sur deux passages des Confessions», in *Homo spiritualis. Festgabe für Luc Verheijen*, Würzburg 1987, pp. 425-39 (VIII, XI 26; IX, III 6).

F. Bolgiani, *Intorno al più antico codice delle «Confessioni» di s. Agostino*, Torino 1954 (Università di Torino, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere VI 2).

M. Gorman, *The Manuscript Tradition of Eugippius' «Excerpta ex operibus sancti Augustini»*, «Revue Bénédictine» XCII 1982, pp. 7-32, 229-65.

M. Gorman, *The Early Manuscript Tradition of St. Augustine's «Confessiones»*, «Journal of Theological Studies» XXXIV 1983, pp. 114-45.

M. Gorman, «The Manuscript Tradition of St. Augustine's Major Works», in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione I*, Roma 1987, pp. 381-412.

L. Hellenga-W. Gerbens-Hellenga, *The Edition of Augustinus «Confessiones» by Richard Pafraet*, «Gutenberg-Jahrbuch» XXXVI 1961, pp. 49-54.

L. Herrmann, «Remarques philologiques», in *AM I*, pp. 137-9 (I, XVI 25; VIII, II 3; X, VI 9-10).

A. Isnenghi, *Textkritisches zu Augustins «Bekenntnissen»*, «Augustiniana» XV 1965, pp. 5-31.

E.A. Lowe, «A List of the Oldest Extant Manuscripts of Saint Augustine», in *MA II*, pp. 235-51.

M. Pellegrino, *Di un manoscritto sconosciuto delle Confessioni*, «Boletín del Instituto Caro y Cuervo» V, Bogotá 1950, pp. 308-21; poi in *Ricerche patristiche I*, Torino 1982, pp. 16-31.

F. Ramorino, *Qual sia il miglior testo delle «Confessioni» di S. Agostino*, «Rivista Storico-critica delle Scienze Teologiche» V 1909, pp. 119-26, 294-307.

M. Skutella, *Der Handschriftenbestand der «Confessiones sancti Augustini»*, «Revue Bénédictine» XLII 1930, pp. 205-9.

M. Skutella, *Frustula augustiniana*, «Revue Bénédictine» LI 1939, p. 70.

L. Traube, *Eine Handschrift der Confessionen des heiligen Augustin*, «Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften» 1906, pp. 374-5.

L. Verheijen, *Contributions à une édition critique améliorée des Confessions de saint Augustin*, «Augustiniana» XX 1970, pp. 35-53; 329-

- 35; XXI 1971, pp. 405-16; XXII 1972, pp. 35-52; XXIII 1973, pp. 334-68; XXIV 1974, pp. 217-33; XXV 1975, pp. 5-23; 205-9; XXVIII 1978, pp. 13-7; XXIX 1979, pp. 87-96; XXXI 1981, pp. 161-4.
- G. Wijdeveld, *Sur quelques passages des Confessions de saint Augustin*, «VChr» X 1956, pp. 229-35 (I, v 5; III, I 1; III, II 3).
- G. Wijdeveld, *Remarques sur quelques passages des «Confessions»*, «REAug» VI 1960, pp. 314-6 (I, I 1; V, VI 11; X, XVIII 27).
- A. Wilmaert, OSB, *Les manuscrits des «Confessions» de s. Augustin. Répertoire méthodique*, «Revue Bénédictine» XLI 1929, pp. 325-32.
- A. Wilmaert, OSB, «La tradition des grands ouvrages de s. Augustin», in *MA* II, pp. 257-315.

5. INTRODUZIONI. STUDI GENERALI

- A. Agazzi, *Le «Confessioni» di S. Agostino*, Brescia 1941.
- P. Batiffol, *La sincérité des Confessions de saint Augustin*, «Revue des Jeunes» 25 juillet 1921, pp. 128-46.
- P. Batiffol, *L'idée inspiratrice des «Confessions» de St. Augustin*, «Revue des Jeunes», 10 juin 1921, pp. 491-510.
- F. Billicsich, *Studien zu den Bekenntnissen des hl. Augustinus*, Wien 1929.
- H. Böhmer, *Die Lobpreisungen des heiligen Augustinus*, «Neue Kirchliche Zeitschrift» XXVI 1915, pp. 419-38, 487-512; poi in *Studien zur Kirchengeschichte*, München 1974.
- R. Brändle-W. Neidhart, *Lebensgeschichte und Theologie. Ein Beitrag zur psychohistorischen Interpretation Augustins*, «Theologische Zeitschrift» XL 1984, pp. 157-80.
- D. Burrell, *Reading «The Confessions» of Augustine: An Exercise in Theological Understanding*, «The Journal of Religion» L 1970, pp. 327-51.
- P. Courcelle, *Les premières «Confessions» de saint Augustin*, «Revue des Études Latines» XXI-XXII 1943-44, pp. 155-74.
- P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950, 1968² (ristampa arricchita di appendici, pp. 259-522).
- R.D. Crouse, «“Recurrens in te unum”: The Pattern of St. Augustine's “Confessions”», in *Studia Patristica* XIV, Berlin 1976 (Texte und Untersuchungen CXVII), pp. 389-92.
- F. Della Corte, *Agostino autobiografo*, Trento 1989.
- Th. Deman, *Introduction aux Confessions de saint Augustin*, «La Vie Spirituelle» 1957, pp. 258-85, 384-95; 1958, pp. 55-70.
- A. Di Giovanni, *Significato ultimo delle «Confessioni» di sant'Agosti-*

- no. Per un'interpretazione metafisica di «confessio», «Giornale di Metafisica» XX 1965, pp. 122-41.
- E.R. Dodds, *Augustine's Confessions: A Study of Spiritual Maladjustment*, «The Hibbert Journal» XXVI 1928, pp. 459-73.
- K. Eder, *Eigenart und Glaubwürdigkeit der Confessiones des hl. Augustinus*, «Theologisch-praktische Quartalschrift» XCI 1938, pp. 606-20.
- G. Faggini, «Le "Confessiones" di Sant'Agostino», in *Orientamenti filosofici e pedagogici II: Esposizione critica di opere filosofiche*, Milano 1962, pp. 135-64.
- G. Ferlisi, *Confessioni di S. Agostino: guida alla lettura*, Roma 1984.
- D. Franses, *Controversen over Augustinus' Belijdenissen*, «Studia Catholica» VI 1929-30, pp. 344-61.
- I. Freyer, *Erlebte und systematische Gestaltung in Augustins Confessionen. Versuch einer Analyse ihrer inneren Form*, Berlin 1937.
- R. Guardini, *Notizen zur Interpretation von Augustins Confessionen*, «Die Antike» X 1934, pp. 169-94.
- A. Harnack, *Augustins Confessionen*, Giessen 1887; poi in *Reden und Aufsätze I*, Giessen 1904, pp. 49-79.
- Ch. Klingermann, *A Psychoanalytic Study of the Confessions of St. Augustine*, «Journal of the American Psychoanalytic Association» V 1957, pp. 469-84.
- G. Kowalski, *Est-ce qu'Augustin se confesse dans ses Confessions?*, «Eos» XXX 1927, pp. 379-400.
- G. Kowalski, *De eis quae in Augustini «Confessionibus» non sunt confessoria*, «Collectanea Theologica» 1930, pp. 399-413.
- H. Kurfess, *Heidnisches Milieu in Augustins «Bekenntnissen»*, «Historisch-politische Blätter» CLX 1917, pp. 570-89, 650-66.
- P. de Labriolle, *Dans quelle mesure les Confessions de St. Augustin sont-elles véridiques?*, «Revue de Cours et Conférences» XXVI 1924, pp. 661-70.
- P. de Labriolle, *Pourquoi Saint Augustin a-t-il rédigé les Confessions?*, «Bulletin de l'Association G. Budé», juillet 1926, pp. 30-47.
- «Le Confessioni» di Agostino d'Ippona. *Libri I-II*, commento di L.F. Pizzolato, G. Ceriotti, F. De Capitani. *Libri III-V*, commento di J. Ries, A. Rigobello, A. Mandouze. *Libri VI-IX*, commento di J.M. Rodríguez, G. Madec, M.G. Mara, P. Siniscalco. *Libri X-XIII*, commento di A. Solignac, E. Corsini, J. Pépin, A. Di Giovanni, I-IV, Palermo 1984-87.
- D.J. Leigh, *Augustine's «Confessions» as a Circular Journey*, «Thought» LX 1985, pp. 73-88.
- C. Mayer, *Erfahrung und Rechenschaft in Augustins Confessiones*, «Augustiniana» XXIX 1979, pp. 125-40.

- P. Monceaux, *Sur la date des «Confessions»*, «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions» 1908, pp. 51-3.
- J.F. Müller, *De «Confessiones» van Augustinus*, Den Haag 1921.
- M. Neusch, *Augustin, un chemin de conversion. Une introduction aux Confessions*, Paris 1986.
- R.J. O'Connell, *The Riddle of Augustine's «Confessions»: A Plotinian Key*, «International Philosophical Quarterly» IV 1964, pp. 327-72.
- R.J. O'Connell, *St. Augustine's Confessions. The Odyssey of a Soul*, Cambridge Mass. 1969.
- H.L. Ottley, *Studies in the «Confessions» of St. Augustine*, London 1919.
- M. Pellegrino, *Le «Confessioni» di sant'Agostino. Studio introduttivo*, Roma 1956, rist. 1972 (trad. francese, Paris 1961).
- M. Pellegrino, *Per un commento alle «Confessioni»*, «REAug» V 1959, pp. 439-46.
- M. Pellegrino, *Problemi vitali nelle «Confessioni» di S. Agostino*, Tolentino 1961 (Quaderni della Cattedra Agostiniana I).
- G. Pfligersdorffer, *Augustins «Confessiones» und die Arten der Confessio*, «Salzburger Jahrbuch für Philosophie» XIV 1970, pp. 15-28.
- A. Pincherle, *Quelques remarques sur les Confessions de saint Augustin*, «La Nouvelle Clio» VII-IX 1955-57, pp. 189-206.
- A. Pincherle, *Intorno alla genesi delle «Confessioni» di S. Agostino*, «AugStud» V 1974, pp. 167-76.
- A. Pincherle, *The Confessions of St. Augustine: A Reappraisal*, «AugStud» VII 1976, pp. 119-33.
- L.F. Pizzolato, *Le «Confessioni» di sant'Agostino. Da biografia a «confessio»*, Milano 1968 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore. Saggi e ricerche, ser. III 7).
- G. Scanavino, *La nostra avventura. Rilettura delle Confessioni di S. Agostino*, Palermo 1984.
- E.A. Sillem, *The Confessions of St. Augustine*, «The Clergy Review» XLIX 1964, pp. 687-703.
- A. Sizoo, *Toegezicht op Augustinus' Belijdenissen*, Delft 1947.
- J. Stiglmayr, *Das Werk der augustinischen Confessionen mit einem Opfergelübde besiegelt*, «Zeitschrift für Ascese und Mystik» V 1930, pp. 234-45.
- M. Suchocki, *The Symbolic Structure of Augustine's «Confessions»*, «The Journal of the American Academy of Religion» L 1982, pp. 365-78.
- G. Tavard, *Les jardins de Saint Augustin. Lecture des Confessions*, Montréal 1988.
- E. TeSelle, *Augustine as Client and as Theorist*, «Journal for the Scientific Study of Religion» XXV 1986, pp. 92-101.
- E. Valgiglio, «L'ansia di verità, su sfondo autobiografico, centro uni-

- tario delle Confessioni di sant'Agostino», in *Studia Patristica* XVI, Berlin 1985 (Texte und Untersuchungen CXXIX), pp. 589-97.
- E. Vance, *Augustine's «Confessions» and the Grammar of Selfhood*, «Genre» VI 1973, pp. 1-28.
- E. Vance, *Augustine's «Confessions» and the Poetics of the Law*, «Modern Language Notes» XCIII 1978, pp. 618-34.
- E. Vance, *Le moi comme langage: Saint Augustin et l'autobiographie*, «Poétique. Revue de Théorie et d'Analyse Littéraire» XIV 1978, pp. 618-34.
- E. Vance, *The Functions and Limits of Autobiography in Augustine's Confessions*, «Poetics Today» V 1984, pp. 399-409.
- B. Warfield, *Augustine and His «Confessions»*, «Princeton Theological Review» III 1905, pp. 81-126; poi in *Studies in Tertullian and Augustine*, Oxford 1930, pp. 229-85.
- F. Weiss, *Fragen um Augustins Bekenntnisse*, «Schweizerische Kirchenzeitung» CXXVIII 1960, pp. 524-5, 537-9, 554-9.
- O. Wermelinger, *Pourquoi saint Augustin entreprit-il d'écrire les «Confessions»* (in corso di stampa).
- J. Wild, «Augustine's Confessions», in *Classical Religious Devotion*, Boston 1950, pp. 3-27.
- G. Wunderle, *Einführung in Augustins Konfessionen*, Augsburg 1930.
- M. Wundt, *Augustins Konfessionen*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» XXII 1923, pp. 161-206; e *Nachtrag*, ibid. XXIII 1924, pp. 154-5.
- M. Zepf, *Augustins Confessiones*, Tübingen 1926 (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte IX).

6. UNITÀ E PIANO DELL'OPERA

- F. Cayré, AA, *Le sens et l'unité des Confessions*, «L'Année Théologique Augustinienne» XIII 1953, pp. 13-32.
- J.C. Cooper, *Why did Augustine write Books XI-XIII of the Confessions?*, «AugStud» II 1971, pp. 37-46.
- W. Desch, *Augustins Confessiones. Beobachtungen zu Motivbestand und Gedankenbewegung*, Bern 1988 (Studien zur klassischen Philologie XXXVIII).
- E. Dönt, *Aufbau und Glaubwürdigkeit der Konfessionen und die Cassiciacumsgespräche*, «Wiener Studien» n.s. III 1969, pp. 181-97.
- E. Dönt, *Zur Frage der Einheit von Augustins Konfessionen*, «Hermes» XCIX 1971, pp. 350-61.
- U. Duchrow, *Der Aufbau von Augustins Schriften Confessiones und De Trinitate*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» LXII 1965, pp. 338-67.
- E. Feldmann, *Las «Confesiones» de Agustín y su unidad. Reflexiones sobre su composición*, «Augustinus» XXXI 1986, pp. 113-22.

- I.W.A. Jamieson, *Augustine's Confessions: The Structure of Humility*, «Augustiniana» XXIV 1974, pp. 234-46.
- G.N. Knauer, *Peregrinatio animae* (Zur Frage der Einheit der augustini-schen Konfessionen), «Hermes» LXXXV 1957, pp. 216-48.
- G. Luongo, *Autobiografia ed esegesi biblica nelle «Confessioni» di Ago-stino*, «La Parola del Passato» CLXIX 1976, pp. 286-306.
- R. Martin, *Apulée, Virgile, Augustin: réflexions nouvelles sur la structure des Confessions*, «Revue des Études Latines» LXXVIII 1991, pp. 136-50.
- A. Nygren, «Die Konfessionen Augustins. Ihr Sinn und ihr literari-scher Aufbau», in *Augustin und Luther. Zwei Studien über den Sinn der augustinischen Theologie*, Berlin 1958.
- M. O'Rourke Boyle, *The prudential Augustine: the virtuous structure and sense of his «Confessions»*, «RechAug» XXII 1987, pp. 129-50.
- G. Pfligersdorffer, «Das Bauprinzip von Augustins Confessiones», in *Festschrift K. Vretska*, Heidelberg 1970, pp. 124-47.
- C. Starnes, *La unidad de las «Confesiones»*, «Augustinus» XXXI 1986, pp. 275-84.
- W. Steidle, «Augustins Confessiones als Buch (Gesamtkonzeption und Aufbau)», in *Romanitas-Christianitas. Untersuchungen... Johan-nes Straub gewidmet*, Berlin 1982, pp. 436-527.
- K. Steur, *De eenheid van sint Augustinus' Confessiones*, «Studia Catho-lica» XII 1936, pp. 17-29.
- J. Stiglmayr, *Zum Aufbau der Confessiones des hl. Augustinus*, «Schola-stik» VII 1932, pp. 386-403.
- M.M. Wagner, *Plan in the Confessions of St. Augustine*, «Philological Quarterly» XXIII 1944, pp. 1-23.
- E. Williger, *Der Aufbau der Konfessionen Augustins*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» XXVIII 1929, pp. 81-106.
- E. Wolf, *Zur Frage nach der Eigenart von Augustins Confessiones*, «Chri-stentum und Wissenschaft» IV 1928, pp. 97-120, 158-65.

7. QUESTIONI LETTERARIE. LINGUA E STILE

- Ø. Andersen, *Augustins Confessiones som litterært kunstværk*, «Norsk Teologisk Tidsskrift» LXXVIII 1977, pp. 213-28.
- C. Angeleri, «Lo stile nelle Confessioni di S. Agostino», in *Studi in onore di Alberto Chiari*, Brescia 1978, pp. 89-108.
- M.R. Arts, *The Syntax of the Confessions of Saint Augustine*, Washing-ton DC. 1927 (The Catholic University of America Patristic Stu-dies XIV).
- C.I. Balmus, *Étude sur le style de saint Augustin dans les Confessions et la Cité de Dieu*, Paris 1930 (Collection d'Études anciennes).
- J. Balogh, *Augustins alter und neuer Stil*, «Die Antike» III 1927, pp. 351-69.

- P. Batiffol, *Les origines littéraires des «Confessions» de Saint Augustin*, «Revue des Jeunes» 25 janvier 1921, pp. 125-44.
- C. Benett, *The conversion of Vergil: the Aeneid in Augustine's Confessions*, «REAug» XXXIV 1988, pp. 47-69.
- A. Brunhumer, *The Art of Augustine's Confessions*, «Thought» XXXVII 1962, pp. 109-28.
- P. Cambronne, *Recherches sur la structure de l'imaginaire dans les Confessions de saint Augustin*, Paris 1982.
- P. Cambronne, *Poétique du langage et théologie. La mer et l'amer dans les Confessions de saint Augustin*, «Orpheus Voce» II 1985, pp. 21-32.
- P. Cambronne, *Imaginaire et théologie dans les Confessions de saint Augustin*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» LXXXVIII 1987, pp. 206-28.
- V. Capánaga, *Las Confesiones de San Agustín y la literatura heroica*, «Religión y Cultura» XIX 1932, pp. 321-37.
- M.B. Carroll, OP, *The Clausulae in the Confessions of St. Augustine*, Washington DC. 1940 (The Catholic University of America Patristic Studies LXII).
- V. Cilento, «Lo spirito poetico e la novità nell'opera agostiniana», in *Augustiniana. Napoli a S. Agostino nel XVI centenario della nascita*, Napoli 1955, pp. 141-58.
- F.E. Consolino, *Interlocutore divino e lettori terreni: la funzione-destinatario nelle Confessioni di Agostino*, «Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici» VI 1981, pp. 119-46.
- P. Courcelle, *Antécédents autobiographiques des Confessions de saint Augustin*, «Revue de Philosophie» XXXI 1957, pp. 23-51.
- D. Doucet, *L'ars memoriae dans les Confessions*, «REAug» XXXIII 1987, pp. 49-69.
- R. Flores, *Reading and Speech in St. Augustine's Confessions*, «Aug Stud» VI 1975, pp. 1-13.
- J. Fontaine, «Sens et valeur des images dans les Confessions», in *AM I*, pp. 117-26.
- J. Fontaine, *Une révolution littéraire dans l'Occident latin: les Confessions de saint Augustin*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» LXXXVIII 1987, pp. 173-93.
- J. Fontaine, *Genres et styles dans les «Confessions»*, «L'Information Littéraire» I 1990, pp. 13-20.
- J.Cl. Fredouille, «Les Confessions d'Augustin, autobiographie du présent», in *L'avènement de l'autobiographie dans le monde gréco-romain*, Paris juin 1990 (in corso di stampa).
- H. Fugier, *Le style imagé des Confessions*, «Revue des Études Latines» XXXII 1954, pp. 53-5.
- O. García de la Fuente, «Lengua y estilo de las Confesiones de san Agustín», in *Verbo de Dios y palabras humanas. En el XVI cen-*

- tenario de la conversión de San Agustín*, Pamplona 1988, pp. 117-28.
- E. Hanson-Smith, *Augustine's Confessions: The concrete Referent*, «Philosophy and Literature» II 1978, pp. 176-89.
- R. Herzog, *Non in sua voce. Augustins Gespräch mit Gott in den «Confessiones»*. Voraussetzungen und Folgen, «Das Gespräch. Poetik und Hermeneutik» XI 1984, pp. 213-50.
- R. Herzog, «Mündlichkeit und Augustins "Confessiones"», in *Struktur des Mündlichkeit in des römischen Literatur*, hrsg. von G. Vogt-Spira, Tübingen 1989, pp. 271-84.
- C.L. Hrdlicka, *A Study of the Late Latin Vocabulary and of the Prepositions and Demonstrative Pronouns in the Confessions of St. Augustine*, Washington DC. 1931 (The Catholic University of America Patristic Studies XXXI).
- S. Joseph-Arthur, *El estilo de san Agustín en las «Confesiones»*, «Augustinus» II 1957, pp. 31-48; III 1958, pp. 503-28.
- G.N. Knauer, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, Göttingen 1955.
- H. Kuhn, *Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus als literarisches Werk*, «Stimmen der Zeit» CLXXXI 1968, pp. 223-38.
- C.A. Levenson, *Distance and Presence in Augustine's Confessions*, «Journal of Religion» LXV 1985, pp. 500-12.
- W. Magass, *Die konfessorische Rede in den «Confessiones» Augustins*, «Linguistica Biblica» LV 1984, pp. 35-46.
- G. Misch, *Geschichte der Autobiographie I*, Leipzig 1907, pp. 402-39; I 2, Bern 1950³, pp. 637-78.
- Chr. Mohrmann, *Considerazioni sulle «Confessioni» di Sant'Agostino*, «Convivium» XXV 1957, pp. 257-67; XXVII 1959, pp. 1-11, 129-39; poi in *Études sur le latin des chrétiens II*, Roma 1961, pp. 277-323.
- Chr. Mohrmann, «The Confessions as a literary Work of Art», in *Études sur le latin des chrétiens I*, Roma 1958, pp. 371-81.
- Chr. Mohrmann, *Observations sur les «Confessions» de saint Augustin*, «Revue des Sciences Religieuses» XXXIII 1959, pp. 360-71.
- J. Morán, *Tunc... nunc en las Confesiones de San Agustín*, «Augustinianum» IX 1969, pp. 62-90.
- I. Opelt, «Sallust in Augustins Confessiones», in *Latinität und alte Kirche. Festschrift für Rudolf Hanslik*, Wien 1977, pp. 196-204.
- M. Pellegrino, *Atteggiamenti stilistici nelle «Confessioni» di sant'Agostino*, «Humanitas» IX 1954, pp. 1041-9.
- L.F. Pizzolato, *Le fondazioni dello stile delle «Confessioni» di sant'Agostino*, Milano 1972.
- M. Plath, *Die «Konfessionen» Augustins als Kunstwerk*, «Deutsch-evangelische Blätter» XXVI 1901, pp. 549-72.
- C.L. Ramage, *The Confessions of St. Augustine. The Aeneid Revisited*, «Pacific Coast Philology» V 1970, pp. 54-60.

- J. Ratzinger, *Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der «confessio»*, «REAug» III 1957, pp. 375-92.
- W. Schmid, *Il problema della valutazione di Cicerone nelle Confessioni di S. Agostino*, «Maia» n.s. XV 1963, pp. 211-8, 528.
- J. Stiglmayr, *Schwierige Stellen aus den «Bekenntnissen» des hl. Augustinus*, «Zeitschrift für Ascese und Mystik» VI 1931, pp. 156-64.
- E. Valiglio, «Confessio» nella Bibbia e nella letteratura cristiana antica, Torino 1980.
- L. Verheijen, *Eloquentia pedisequa. Observations sur le style des Confessions de saint Augustin*, Nijmegen 1949 (Latinitas christianorum primaeva X).

8. L'ITINERARIO DI AGOSTINO NELLE «CONFESSIONI»

- K. Adam, *Die geistige Entwicklung des heiligen Augustinus*, Augsburg 1931; rist. Darmstadt 1954.
- P. Alfarié, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin I. Du manichéisme au néoplatonisme*, Paris 1918.
- H. Becker, *Augustin. Studien zu seiner geistigen Entwicklung*, Leipzig 1908.
- Ch. Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris 1920, Roma 1958².
- S. Caramella, *I neoplatonici nelle Confessioni di S. Agostino*, «Nuovo Didaskaleion» I 1947, pp. 49-54.
- S. Connolly, *St. Augustine's «Ascent» to God*, «The Irish Ecclesiastical Record» XXXI 1954, pp. 120-33, 260-9.
- P. Courcelle, «La première expérience augustinienne de l'extase», in *AM* I, pp. 53-7.
- P. Courcelle, *Litiges sur la lecture des «Libri Platoniorum» par saint Augustin*, «Augustiniana» VI 1954, pp. 226-39.
- P. Courcelle, *Saint Augustin manichéen à Milan*, «Orpheus» I 1954, pp. 81-5.
- P. Courcelle, *Saint Augustin «photinien» à Milan (Conf. VII, XIX 25)*, «Ricerche di Storia Religiosa» I 1954, pp. 63-71.
- L.J. Daly, *Psychohistory and St. Augustine's Conversion Process. An Historiographical Critique*, «Augustiniana» XXVIII 1978, pp. 231-54.
- J.E. Dittes, *Augustine: Search for a Fall-Safe god of Trust*, «Journal for the Scientific Study of Religion» XXV 1986, pp. 57-63.
- L.C. Ferrari, *Astronomy and Augustine's Break with the Manichees*, «REAug» XIX 1973, pp. 263-76.
- L.C. Ferrari, *Augustine and Astrology*, «Laval Théologique et Philosophique» XXXIII 1977, pp. 241-51.
- L.C. Ferrari, *Halley's Comet of 374 A.D. New Light upon Augus-*

- tine's Conversion to Manicheism*, «Augustiniana» XXVII 1977, pp. 139-50.
- L.C. Ferrari, *The Conversions of Augustine*, Villanova 1984.
- E. Hendrikx, OSA, *Augustinus als religieuze persoonlijkheid*, «Augustiniana» I 1951, pp. 91-106; II 1952, pp. 5-18, 73-87.
- K. Holl, *Augustins innere Entwicklung*, «Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl.» 1922-23, pp. 1-51; poi in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* III, Tübingen 1928, pp. 54-116.
- L'itinerario della fede in s. Agostino. Atti della Settimana Agostiniana Pavese*, Pavia 1969.
- C. Lepelley, *Un aspect de la conversion d'Augustin: la rupture avec ses ambitions sociales et politiques*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» LXXXVIII 1987, pp. 229-46.
- C. Lepelley, «Spes saeculi. Le milieu social d'Augustin et ses ambitions séculières avant sa conversion», in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* I, Roma 1987, pp. 99-117.
- M. Lods, *À propos de l'itinéraire spirituel de saint Augustin*, «Positions Luthériennes» II 1954, pp. 49-69.
- G. Madec, *Le Milieu Milanais, Philosophie et Christianisme*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» LXXXVIII 1987, pp. 194-205.
- P.-J. De Menasce, «Augustin manichéen», in *Freundesgabe für E.R. Curtius*, Bern 1956, pp. 79-93.
- J. Morán, *El porqué del Agustín maniqueo*, «Religión y Cultura» IV 1959, pp. 248-61, 412-29.
- J.A. Mourant, *Augustine and the Academics*, «RechAug» IV 1966, pp. 67-96.
- J.J. O'Meara, *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, London-New York-Toronto 1954, 1980³.
- M. Peters, «Augustins erste Bekehrung», in *Harnack-Ehrung*, Leipzig 1921, pp. 195-211.
- W. Thimme, *Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner «Bekehrung»*, 386-391, Berlin 1908.
- W. Thimme, *Grundlinien der geistigen Entwicklung Augustins*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» XXXI 1910, pp. 172-213.
- W. Thimme, *Augustins Selbstbildnis in den Konfessionen. Eine religions-psychologische Studie*, Gütersloh 1929.
- J. Trouillard, *La médiation du Verbe selon Plotin*, «Revue Philosophique» CXLVI 1956, pp. 65-73.
- A. Vecchi, *L'antimanicheismo nelle «Confessioni» di Sant'Agostino*, «Giornale di Metafisica» XX 1965, pp. 91-121.
- F. Wörter, *Die Geistesentwicklung des heiligen Augustinus bis zu seiner Taufe*, Paderborn 1892.

9. LA CONVERSIONE

- U. Alonso del Campo, *La conversión del corazón. Valoración analítica de la experiencia de san Agustín en el jardín de Milán*, «Angelicum» XLVIII 1971, pp. 139-70.
- U. Alonso del Campo, *La conversión de san Agustín. Validez de las fuentes psico-biográficas*, «Augustinus» XIX 1974, pp. 127-43.
- J. Barnaud, «La conversion de saint Augustin», in *Mélanges historiques offerts à M. Jean Meyhoffer*, Lausanne 1952, pp. 9-16.
- T.J. van Bavel, *De la raison à la foi. La conversion d'Augustin*, «Augustiniana» XXXVI 1986, pp. 5-27; e «Tijdschrift voor Theologie» XXV 1985, pp. 125-39.
- G. Boissier, *La conversion de s. Augustin*, «Revue des Deux-Mondes» LXXXV 1888, pp. 43-69.
- F. Bolgiani, *La conversione di S. Agostino e l'VIII libro delle «Confessioni»*, Torino 1956 (Università di Torino. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia VIII 4).
- Ch. Boyer, *La conversion de s. Augustin*, «La Scuola Cattolica» 1927, pp. 401-14 (poi ampliato in *Essais sur la doctrine de saint Augustin*, Paris 1932, pp. 1-40).
- Ch. Boyer, *Le retour à la foi de saint Augustin. Remarques sur une opinion de M. Pierre Courcelle*, «Doctor Communis» VIII 1955, pp. 1-6.
- V. Buchheit, *Augustinus unter dem Feigenbaum (zu Conf. VIII)*, «VChr» XXII 1968, pp. 257-71.
- V. Capánaga, *Valor documental de las Confesiones de san Agustín*, «Augustinus» XXIII 1978, pp. 265-94; e in *Primicias agustinianas*, Madrid 1978.
- A. Caprioli, *La conversione. Un ritorno ad Agostino*, Milano 1987.
- J. Coman, «Les facteurs de la conversion de St. Augustin et leurs implications spirituelles», in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione I*, Roma 1987, pp. 35-47.
- P. Courcelle, *L'enfant et les «sorts bibliques»*, «VChr» VII 1953, pp. 194-220.
- L.C. Ferrari, *Paul at the Conversion of Augustine (Conf. VIII, XII 29-30)*, «AugStud» XI 1980, pp. 5-20.
- L.C. Ferrari, *Saint Augustine on the Road to Damascus*, «AugStud» XIII 1982, pp. 151-70.
- L.C. Ferrari, «*Ecce audio vocem de vicina domo*» (Conf. VIII, XII 29), «Augustiniana» XXXIII 1983, pp. 232-45.
- J. Fontaine, «La conversión de la cultura en las Confesiones de san Agustín», in *Miscellanea J. Oroz*, Salamanca 1992 (in corso di stampa).
- J. Geffcken, *Augustins «Tolle, lege» Erlebnis*, «Archiv für Religionswissenschaft» XXXI 1934, pp. 1-13.

- H. Gros, *La conversion de saint Augustin. La valeur documentaire des «Confessions» de saint Augustin*, Paris 1927; ved. anche «La Vie Spirituelle. Supplément», diversi articoli delle annate 1926-27.
- K. Gross, *Zur neuesten Deutung der Gartenszenen in den Bekenntnissen des heiligen Augustin*, «Münchener theologische Zeitschrift» V 1954, pp. 289-95.
- R. Guardini, *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen*, Leipzig 1935; München 1950²; trad. it. Brescia 1957.
- R. Joly, *La scène du jardin de Milan*, «La Nouvelle Clio» VII-IX 1955-57, pp. 443-64.
- R. Joly, *Notes sur la conversion d'Augustin*, «L'Antiquité Classique» XXXV 1966, pp. 217-21.
- E. Kevane, «Philosophy, Education and the Controversy on Saint Augustine's Conversion», in *Studies in Philosophy and the History of Philosophy* II, Washington 1963, pp. 61-103.
- P.L. Landsberg, *La conversion de St. Augustin*, «La Vie Spirituelle» XLVIII 1936, pp. 31-56.
- J.-M. Le Blond, *Les conversions de saint Augustin*, Paris 1950 (Théologie XVII).
- G. Legrand, *Saint Augustin au lendemain de la conversion*, «Revue Néo-scholastique» XVIII 1911, pp. 366-87.
- M. Lods, *La personne du Christ dans la «conversion» de saint Augustin*, «RechAug» XI 1976, pp. 3-34.
- G. Madec, *La conversion d'Augustin. Intériorité et communauté*, «Lumen vitae» XLII 1987, pp. 184-94.
- G. Madec, «La conversion et les Confessions», in *Augustin. Le message de la foi*, Paris 1987, pp. 17-31.
- W. Mallard, *The Incarnation in Augustine's Conversion*, «RechAug» XV 1980, pp. 80-98.
- U. Mannucci, «La conversione di s. Agostino e la critica recente», in *MA* II, pp. 23-48.
- D. Marafioti, *La conversione di sant'Agostino*, «Rassegna di Teologia» XXVII 1986, pp. 136-52.
- H.-I. Marrou, *La querelle autour du «Tolle, lege»*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique» LIII 1958, pp. 47-57.
- G. Mathon, *Conversion et conversations augustiniennes*, «L'Information Littéraire» VII 3, 1955, pp. 108-14.
- G. Mathon, *Quand faut-il placer le retour d'Augustin à la foi catholique?*, «REAug» I 1955, pp. 107-27.
- C. Mayer, OSA, *Die Zeichen und die Bekehrung Augustins in den Confessiones*, «Augustiniana» XIX 1969, pp. 5-13.
- P. Monceaux, «St. Augustin et St. Antoine. Contribution à l'histoire du monachisme», in *MA* II, pp. 61-89.

- U. Moricca, *La conversione di s. Agostino*, «Il Mondo Classico» XI 1941, pp. 232-53.
- J. Nörregard, *Augustins Bekehrung*, Tübingen 1923.
- W.J. O'Brien, *The Liturgical Form of Augustine's Conversion Narrative and its Theological Significance*, «AugStud» IX 1978, pp. 45-58.
- G. Oggioni, «L'esperienza della fede nella conversione di S. Agostino», in *Scrinium theologicum* I, Torino 1953, pp. 125-81.
- J.J. O'Meara, «Arripui, aperui, legi», in *AM* I, pp. 59-65.
- J. Oroz Reta, *Experiencias eclesiales en la conversión de san Agustín*, «Augustinus» XVIII 1973, pp. 131-44; e in *Studia Patristica* XIV, Berlin 1976 (Texte und Untersuchungen CXVII), pp. 470-83.
- J.-G. Préaux, *Nouvelles approximations sur l'épisode du «Tolle, lege»*, «Revue Belge de Philologie et d'Histoire» XXXIII 1955, pp. 555-76.
- J.-G. Préaux, *Du Phédon aux Confessions de saint Augustin*, «Latomus» XVI 1957, pp. 314-25.
- B.R. Rees, *The Conversion of Saint Augustine*, «Trivium» XIV 1979, pp. 1-17.
- J. van Rijckevorsel, *Augustins bekeeringsverhaal kritisch onderzocht*, Nijmegen 1911.
- R. Seeberg, *Die Bekehrung Augustins. Eine religions-psychologische Studie*, «Religion und Geisteskultur» IV 1909, pp. 290-309.
- A. Sizoo, *Augustinus' bekeeringsverhaal als narratio*, «Augustiniana» IV 1954, pp. 240-57.
- J.M. Somerville, *The Preludes to Conversion in the Philosophy of St. Augustine*, «The Modern Schoolman» XXI 1944, pp. 191-203.
- M. Testard, «Observations sur la conversion d'Augustin et d'Alypius au jardin de Milan», in *Forschungen zur römischen Literatur. Festschrift Karl Büchner* II, Wiesbaden 1970, pp. 266-73.
- A. Trapè, «La Chiesa milanese e la conversione di sant'Agostino», in *Ricerche storiche sulla Chiesa Ambrosiana* IV, Milano 1974, pp. 5-24.
- A.-M.-F. de Vos, *Nouvel aperçu sur la «conversion» de saint Augustin*, «Angelicum» XXXI 1954, pp. 232-42.

10. TEMI E TERMINI VARI STUDIATI NELLE «CONFESSIONI»

- B. Aland, «Cogitare Deo in den Confessiones Augustins», in *Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting*, Münster 1980 (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband VIII), pp. 93-104.
- Ch. Backs, *Des hl. Augustinus Christusglaube nach seinen «Bekenntnissen»*, «Theologie und Glaube» XXII 1930, pp. 432-7.
- J. Balogh, *Unbeachtetes in Augustins Konfessionen. Amor amoris Dei. Deo plenus. Imber lacrimarum*, «Didaskaleion» n.s. IV 3-4, 1926, pp. 5-21.

- F. Billicsich, *Von «Schuldbewusstsein» und «Sündengefühl» in den Konfessionen des hl. Augustinus*, «Theologie und Glaube» XXIV 1932, pp. 629-34.
- P. Blanchard, *Connaissance religieuse et connaissance mystique chez saint Augustin dans les «Confessions»*. *Veritas – Caritas – Aeternitas*, «RechAug» II 1962, pp. 311-30.
- Ch. Boyer, *Eternité et création dans les derniers livres des «Confessions»*, «Giornale di Metafisica» IX 1954, pp. 441-8.
- R. Bradley, *Naming God in St. Augustine's Confessions*, «The Thomist» XVII 1954, pp. 186-96.
- V. Capánaga, *Valor filosófico de las Confesiones*, «Augustinus» XXIII 1978, pp. 295-301; e in *Primicias agustinianas*, Madrid 1978.
- F. Cayré, AA, *Notes sur les Confessions de saint Augustin. Premiers appels de Dieu à la vie intérieure*, «L'Année Théologique» XII 1951, pp. 239-43.
- F. Cayré, AA, *La sagesse dans les Confessions de saint Augustin*, «L'Année Théologique» XII 1951, pp. 341-4.
- F. Cayré, AA, *Mystique et sagesse dans les Confessions de saint Augustin*, «Recherches de Science Religieuse» XXXIX 1951, pp. 443-60.
- F. Cayré, AA, *Le Christ dans les Confessions*, «L'Année Théologique Augustinienne» XIII 1953, pp. 232-59.
- F. Cayré, AA, *Le mysticisme de la sagesse dans les Confessions et le De Trinitate de saint Augustin*, «L'Année Théologique Augustinienne» XIII 1953, pp. 347-63.
- F. Cayré, AA, *La contemplation augustiniennne. Principes de spiritualité et de théologie*, Paris 1954.
- F. Cayré, AA, «Notion de la mystique d'après les grands traités de saint Augustin», in *AM* II, pp. 609-22.
- J. Chaix-Ruy, *Le problème du temps dans les Confessions et la Cité de Dieu*, «Giornale di Metafisica» IX 1954, pp. 464-77.
- P. Courcelle, «L'immanence dans les Confessions augustiniennes», in *Hommages à Jean Bayet*, Bruxelles 1964 (Collection Latomus LXX), pp. 161-71.
- E. Dassmann, *Preisen und Bekennen. Sünde und Gnade in der Erfahrung und Theologie Augustins*, «Wissenschaft und Weisheit» XLIII 1980, pp. 1-15.
- A. Di Giovanni, *L'inquietudine dell'anima. La dottrina dell'amore nelle «Confessioni» di Sant'Agostino*, Roma 1964.
- A. Di Giovanni, *Autenticità e falsità dell'uomo. Temi agostiniani nelle «Confessioni»*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica» LVII 1965, pp. 206-23.
- A. Di Giovanni, *Creazione ed essere nelle «Confessioni» di sant'Agostino*, «REAug» XX 1974, pp. 285-312.
- J. Doignon, *L'enseignement de l'«Hortensius» de Cicéron sur les ri-*

- chesses devant la conscience d'Augustin jusqu'aux «Confessions», «L'Antiquité Classique» LI 1982, pp. 193-206.
- W. Eborowicz, «Les approches du mystère sotériologique dans les Confessions de saint Augustin», in *Studia Patristica* IX, Berlin 1966 (Texte und Untersuchungen XCIV), pp. 393-403.
- W. Eborowicz, «La misère des enfants d'après les Confessions de saint Augustin et ses écrits anti-pélagiens», in *Studia Patristica* XIV, Berlin 1976 (Texte und Untersuchungen CXVII), pp. 410-6.
- W. Eborowicz, «Le fond psychologique de la critique du manichéisme dans les Confessions de saint Augustin», in *Miscellanea historiae ecclesiasticae* VI, Bruxelles 1983, pp. 111-5.
- L.C. Ferrari, *The Barren Field in Augustine's «Confessions»*, «Aug Stud» VIII 1977, pp. 55-70.
- L.C. Ferrari, *The Theme of the Prodigal Son in Augustine's «Confessions»*, «RechAug» XII 1977, pp. 105-18.
- L.C. Ferrari, *The «Food of Truth» in Augustine's «Confessions»*, «Aug Stud» IX 1978, pp. 1-14.
- L.C. Ferrari, «From Pagan Literature to the Pages of the Holy Scriptures: Augustine's Confessions as Exemplary Propaedeutic», in *Kerygma und Logos. Festschrift für C. Andresen*, Göttingen 1979, pp. 173-82.
- L.C. Ferrari, *The Arboreal Polarisation in Augustine's Confessions*, «REAug» XXV 1979, pp. 35-46.
- J. Fontaine, «Temps de l'homme et temps de Dieu. Le temps du récit autobiographique dans les Confessions de saint Augustin», in *Le temps du récit. Actes du Colloque de Madrid 14-16 janvier 1988*, Madrid 1989, pp. 185-202.
- H. Frankenheim, *Weltanschauliche Elemente in den «Bekenntnissen» des heiligen Augustinus*, «Bonner Zeitschrift für Theologie» VII 1930, pp. 193-213.
- R. Frick, *Schriftgebrauch und Schriftverständnis in Augustins Konfessionen*, «Jahrbuch Bethel» 1932, pp. 87-128.
- H. Fugier, *L'image de Dieu-centre dans les «Confessions» de saint Augustin*, «REAug» I 1955, pp. 379-95.
- H. de Noronha Galvão, *Concepção economica e theologica do Deus Trindade nas Confissões de Santo Agostinho*, «Didaskalia» X 1980, pp. 189-205.
- H. de Noronha Galvão, *Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustin. Eine hermeneutische Lektüre der Confessiones*, Einsiedeln 1981.
- P. Hadot, *Quelques thèmes fondamentaux des «Confessions» de saint Augustin*, «Revue de l'Histoire des Religions» CLXXI 1967, pp. 113-5.
- J.F. Harvey, *Moral Theology of the Confessions of St. Augustine*, Washington DC. 1951.

- M. Heim, *Der Enthusiasmus in den Konfessionen des hl. Augustinus. Eine religionspsychologische Untersuchung*, Würzburg 1941.
- A. Hulsbosch, *De ascese in Augustinus' Belijdenissen*, «Ons gestelijk Leven» XXVI 1949-50, pp. 72-8, 138-47.
- A.F. Judd, *The Mysticism of s. Augustine Chiefly from a Study of his Confessions*, «Theology» XII 1926, pp. 11-20.
- S. Kato, «Cor, praecordia, viscera. Bemerkungen zu einigen psychosomatischen Ausdrücken in Augustins Confessiones», in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* II, Roma 1987, pp. 131-54.
- Th. Klose, *Quaerere Deum. Suche nach Gott und Verständnis Gottes in den Bekenntnissen Augustins*, «Theologie und Philosophie» LIV 1979, pp. 183-218.
- F. Körner, *Deus in homine videt. Das Subjekt des menschlichen Erkennens nach der Lehre Augustins*, «Philosophisches Jahrbuch» LXIV 1956, pp. 166-217.
- F. Körner, *Augustin zwischen Tagaste und Mailand. Das Vorspiel seiner existenziellen Seinsentdeckung und der erste ontologische Denkversuch*, «Münchener theologische Zeitschrift» IX 1958, pp. 17-33, 110-23.
- F. Körner, *Das Sein und der Mensch. Die existenzielle Seinsentdeckung des jungen Augustin*, Freiburg-München 1959.
- H. Kusch, «Studien über Augustinus. I. Trinitarisches in den Büchern 2-4 und 10-13 der Confessiones», in *Festschrift Franz Dornseiff zum 65. Geburtstag*, Leipzig 1953, pp. 124-83.
- A.-M. La Bonnardière, *La parabole de l'enfant prodigue dans les «Confessions» de saint Augustin*, «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Sc. Rel.» LXXIII 1965-66, pp. 154-5.
- M.-C. Lamarque, *L'unité de l'homme dans les Confessions de saint Augustin*, «Quaderni dell'Umanesimo» V 1974, pp. 191-7.
- E. Lampey, *Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins*, «Wissenschaft und Weisheit» XXII 1959, pp. 1-16, 119-48, 190-203 (poi Regensburg 1960).
- G.P. Lawless, *Interior Peace in the «Confessions» of St. Augustine*, «REAug» XXVI 1980, pp. 45-61.
- W. Lipgens, *Die Bekenntnisse Augustins als Beitrag zur christlichen Geschichtsauffassung*, «Münchener theologische Zeitschrift» II 1951, pp. 164-77.
- E. Maccagnolo, «Inquietudo», «firmamentum» e «quies». *Nota sull'eschatologia nelle «Confessioni» di S. Agostino*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica» LXXI 1979, pp. 314-25.
- W. Magass, *Die Kritik der Künste in den Confessiones des Augustin*, «Kairos» XXII 1980, pp. 122-8.
- A. Mandouze, *Saint Augustin et son Dieu. Le sens et la perception mystique*, «La Vie Spirituelle» LX 1939, pp. 44-60.

- C. Mayer, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, Würzburg 1969 (Cassiciacum XXIV 1).
- C. Mayer, *Die Zeichen und die Bekehrung Augustins in den Confessiones*, «Augustiniana» XIX 1969, pp. 5-13.
- P. Mazzeo, *Il problema agostiniano del tempo nelle «Confessiones» e nel «De civitate Dei»*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari» XV 1972, pp. 279-313.
- M. Miles, *Infancy, Parenting and Nourishment in Augustine's «Confessiones»*, «The Journal of the American Academy of Religion» L 1982, pp. 349-64.
- Chr. Mohrmann, «Domus Dei chez saint Augustin», in *Hommages à Max Niedermann*, Bruxelles 1956 (Collection Latomus XXIII), pp. 244-50.
- J. Morán, *La teoría de la «admonición» en las «Confesiones» de S. Agustín*, «Augustinianum» VIII 1968, pp. 147-54; e in *Studia Patristica* XI, Berlin 1972 (Texte und Untersuchungen CVIII), pp. 328-34.
- J. Morán, *El Dios personal de la invocación en las «Confesiones» de San Agustín*, «AugStud» IV 1973, pp. 141-57.
- A. Niebergall, *Augustins Anschauung von der Gnade. Ihre Entstehung und Entwicklung vor dem pelagianischen Streit (bis zum Ausschluss des Confessiones)*, Göttingen 1952.
- V. Nolte, *Augustins Freundschaftsideal in seinen Briefen, unter Hereinbeziehung seiner Jugendfreundschaften gemäss den philosophischen Schriften und den «Confessiones»*, Würzburg 1939.
- W.J. O'Brien, *Toward Understanding Original Sin in Augustine's «Confessions»*, «Thought» XLIX 1974, pp. 436-46.
- R.J. O'Connell, «The fall of the soul in the Confessions», in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* II, Roma 1987, pp. 45-58.
- J. O'Donnell, *Gracia y oración en las «Confesiones»*, «Augustinus» XXXI 1986, pp. 221-31.
- J. Oroz Reta, *Prière et recherche de Dieu dans les Confessions de saint Augustin*, «AugStud» VII 1976, pp. 99-118.
- J. Pelikan, *Church and Church History in the Confessions*, «Concordia Theological Monthly» XXII 1951, pp. 305-20.
- M. Pellegrino, *Aspectos pedagógicos de las «Confesiones» de san Agustín*, «Augustinus» V 1960, pp. 53-63.
- M. Pellegrino, «San Paolo nelle Confessioni di Sant'Agostino», in *Studiorum Paulinorum Congressus internationalis* 1961, Roma 1963 (Analecta biblica XVIII), pp. 503-12.
- M. Pellegrino, «*Salus tua ego sum*» (Ps. 34,3) (Conf. I, 5; IX, 1). *Il problema della salvezza nelle «Confessioni» di Sant'Agostino*, Tolentino 1967 (Quaderni della Cattedra Agostiniana VI) e «Augustinianum» VII 1967, pp. 221-57.

- M. Pignatelli, *L'ascesa a Dio nelle Confessioni di s. Agostino. Differenza fra il libro VII e il libro X*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica» XXIV 1932, pp. 241-7.
- P. Schäfer, *Das Schuldbewusstsein in den Confessiones des heiligen Augustinus. Eine religionspsychologische Studie*, Würzburg 1930.
- W. Schmidt-Dengler, *Die "aula memoriae" in den Confessionen des hl. Augustin*, «REAug» XIV 1968, pp. 69-89.
- W. Simon, *Zeit und Zeitbewusstsein in den «Confessiones» des Augustinus*, «Religionspädagogische Beiträge» XVI 1985, pp. 75-89; e «Wissenschaft und Weisheit» XLIX 1986, pp. 30-43.
- M. Testard, «La "superbia" dans les Confessions de saint Augustin», in *Homo spiritualis. Festgabe für Luc Verheijen*, Würzburg 1987, pp. 136-70.
- J.-Y. Tilliette, «Saint Augustin entre Moïse et Jean-Jacques? L'aveu dans les Confessions», in *L'aveu. Antiquité et Moyen Age. Actes de la Table ronde organisée par l'École Française de Rome*, Roma 1986, pp. 147-68.
- C. Vaca, OSA, *El pecado y los pecados en las Confesiones de san Agustín*, «Revista Calasancia» I 1955, pp. 67-72.
- L. Verheijen, «Mundus» et «saeculum» dans les Confessions de saint Augustin, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» XXXVIII 1967, pp. 665-82.
- J. Weis, *Die Zeitontologie des Kirchenlehrers Augustinus nach seinen Bekenntnissen*, Frankfurt 1984.
- G. Wunderle, *Über die Hauptmotive zur Bildung von Augustins Gottesbegriff nach der Darstellung der Confessionen*, «Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung» V 1930, pp. 1-35.

11. POSTERITÀ

- F. Amory, *The Confessional Superstructure of Guibert de Nogent's «Vita»*, «Classica et Mediaevalia» XXV 1964, pp. 224-40.
- P. Antonini, *Trois confessions. Saint Augustin, Montaigne, J.-J. Rousseau*, Paris 1883.
- E.P. Arns, *As Confissões de Santo Agostinho nas obras de São Bonaventura*, «Revista Eclesiástica Brasileira» XVIII 1958, pp. 24-35.
- F. von Bezold, *Über die Anfänge der Selbstbiographie und ihre Entwicklung im Mittelalter*, «Zeitschrift für Kulturgeschichte» I 1894, pp. 144-71.
- P. Blanchard, *La structure augustinienne de la pensée thérésienne*, «Divinitas» VII 1963, pp. 351-86.
- M.S. Brownlee, «Autobiography as Self-(Re)presentation. The Augustinian Paradigm and Juan Ruiz's Theory of Reading», in *Mimesis. From Mirror to Method, Augustine to Descartes*, Hanover-London 1982, pp. 71-82.

- F.J. Chivers, *Wordsworth's «Prelude» in the Tradition of Augustine's «Confessions»*, «AugStud» XIII 1982, pp. 31-42.
- P. Christ, *Die Confessionen Augustins und Rousseaus*, Zürich 1894.
- J. et P. Courcelle, *Nouvelles illustrations des «Confessions» augustiniennes*, «REAug» X 1964, pp. 343-51.
- J. et P. Courcelle, *Le «Tolle lege» de George Sand*, «REAug» XII 1966, pp. 1-7.
- J. et P. Courcelle, *L'illustration symbolique des «Confessions» augustiniennes dans les «Flammulae amoris»*, «RechAug» VIII 1972, pp. 7-24.
- P. Courcelle, *Possidius et les Confessions de Saint Augustin*, «Recherches de Science Religieuse» XXXIX 1951, pp. 428-42.
- P. Courcelle, *Ailred de Rievaulx à l'école des «Confessions»*, «REAug» III 1957, pp. 163-74.
- P. Courcelle, *Trois récits de conversion au VI^e siècle, dans la lignée des «Confessions» de saint Augustin*, «Historisches Jahrbuch» LXXVII 1957, pp. 451-8.
- P. Courcelle, *Une source imprévue de la «Prière sur l'Acropole»: Les «Confessions» de saint Augustin*, «Revue de l'Histoire des Religions» CLIII 1958, pp. 215-34.
- P. Courcelle, *Luther interprète des Confessions de saint Augustin*, «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses» XXXIX 1959, pp. 235-50.
- P. Courcelle, *Pétrarque lecteur des Confessions*, «Rivista di Cultura Classica e Medievale» I 1959, pp. 26-43.
- P. Courcelle, *La pensée de Maître Eckhart sur les «Confessions» augustiniennes*, «Augustinianum» II 1962, pp. 351-5.
- P. Courcelle, *Réflexions d'Isidore de Séville sur la vie du jeune Augustin*, «Latomus» XXI 1962, pp. 520-41.
- P. Courcelle, *Saint François de Sales, ami des «Confessions» augustiniennes*, «Revue d'Histoire de l'Église de France» XLVIII 1962, pp. 5-15.
- P. Courcelle, *Glosas inéditas del siglo VI sobre las «Confesiones» de San Agustín*, «Augustinus» VIII 1963, pp. 93-5.
- P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris 1963.
- P. Courcelle, *Sonnets de Pétrarque et «Confessions» augustiniennes*, «Latomus» XXIII 1964, pp. 345-7.
- P. Courcelle, *Saint Augustin et Boèce. La survie de leurs deux chefs d'oeuvres*, «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres» 1968, pp. 526-34.
- P. Courcelle, «La survie comparée des Confessions augustiniennes et de la Consolation boécienne», in *Classical Influences on European Culture A.D. 500-1500*, Cambridge 1971, pp. 131-42.

- P. Courcelle, *Grégoire le Grand devant les «Conversions» de Marius Victorinus, Augustin et Paulin de Nole*, «Latomus» XXXVI 1977, pp. 942-50.
- A. Curtayne, *The Confessions of Saint Augustine and Patrick*, «The Clergy Review» 1932, pp. 187-97.
- A. Curtayne, *Two Confessions*, «Cross and Crown» III 1951, pp. 280-8.
- W. Eborowicz, *Commentaires anonymes des «Confessions» de saint Augustin en France au XVII^e siècle et leur auteur*, «REAug» VIII 1962, pp. 333-63.
- A. Faggi, *Echi delle Confessioni di Sant'Agostino nei «Promessi Sposi» del Manzoni*, «Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino, Sc. Mor.» LXXI 2, 1935-36, pp. 206-12.
- J. Ferreiro, *Rilke y san Agustín*, Madrid 1966.
- J. Fontaine, «Augustin, Grégoire et Isidore. Esquisse d'une recherche sur le style des «Moralia in Job»», in *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly 15-19 Septembre 1982*, Paris 1986, pp. 499-509.
- H. Frick, *Ghazalis Selbstbiographie. Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen*, Leipzig 1919 (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte III).
- M. Hébert, *La «forme idéaliste» du sentiment religieux. Deux exemples: Les «Confessions» de saint Augustin. Le «Traité de l'amour de Dieu» de saint François de Sales*, Paris 1909.
- M. Iliescu, *Il Canzoniere petrarchesco e sant'Agostino*, Roma 1962; ved. anche «Acta Philologica Societatis Dacoromanae» II 1959, pp. 107-35.
- P. Lehmann, *Autobiographies of the Middle Ages*, «Transactions of the Royal Historical Society» ser. V, III 1953, pp. 41-52.
- E. Luciani, *Les Confessions de saint Augustin dans les lettres de Pétrarque*, Paris 1982.
- J.J. O'Meara, *The Confession of St. Patrick and the Confessions of St. Augustine*, «The Irish Ecclesiastical Record» LXXXV 1956, pp. 190-7.
- J.J. O'Meara, «Patrick's Confessio and Augustine's Confessiones», in *Latin Script and Letters A.D. 400-900. Festschrift to Ludwig Bieler*, Leiden 1976, pp. 44-53.
- S.J. Paolini, *Confessions of Sin and Love in the Middle Ages. Dante's «Comedia» and St. Augustine's «Confessions»*, Washington 1982.
- M. Pellegrino, «Le Confessioni di S. Agostino nell'opera di S. Isidoro di Siviglia», in *Isidoriana. Estudios sobre san Isidoro de Sevilla en el XIV centenario de su nacimiento*, León 1961, pp. 223-70.
- R. Penaskovic, *Saint Augustine's Confessions and Newman's Apologia: Similarities and Differences*, «AugStud» IX 1978, pp. 81-91.
- M.R. Pizzino, «L'Eucharisticum di Ennodio di Pavia e le Confessio-

- ni di S. Agostino», in *Scritti in onore di Salvatore Pugliatti* V, Milano 1978, pp. 803-10.
- L. Robles, *El método anselmiano, inspirado en las Confesiones?*, «Augustinus» XIV 1969, pp. 177-84.
- J. Sacré, «Le Mespris de la Vie et Consolation contre la Mort» de J.B. Chassignet et les «Confessions» de saint Augustin, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance» XXXV 1973, pp. 533-40.
- C. Segrè, «Il Secretum del Petrarca e le Confessioni di sant'Agostino», in *Studi Petrarqueschi* III, Firenze 1911, pp. 1-127.
- E.T. Silk, *From Augustine to the Archipoeta*, «Ventures. Magazine of the Yale Graduate School» V 2, 1965, pp. 31-5.
- M. Testard, *Antécédents et postérité des «Confessions» de saint Augustin*, «REAug» X 1964, pp. 21-34.
- J. Vélez, *Las Confesiones de S. Agustín y las inquietudes filosóficas de hoy*, «Ecclesiastica Xaveriana» VIII-IX 1958-59, pp. 103-35.
- M. Warner, «Philosophical Autobiography: St. Augustine and Stuart Mill», in *Philosophy and Literature*, ed. by A.P. Griffiths, Cambridge 1984, pp. 189-210.

NOTA AL TESTO

di Manlio Simonetti

Codici e edizioni

Le *Confessioni* ebbero molto successo già al momento della loro pubblicazione, e col passare dei secoli hanno continuato a essere lette con interesse e passione: si spiega così l'ingente numero di Mss. che ci hanno tramandato l'opera, circa 350, ai quali si affianca una copiosa tradizione indiretta, di cui sono importanti per la costituzione critica del testo soprattutto gli *excerpta* di Eugippio (VI secolo)¹. Di edizioni a stampa se ne contano più di 120, in parte singole in parte comprensive di più opere di Agostino. Delle edizioni più antiche basta qui ricordare la *princeps*, di Ioannes Mantelin, pubblicata a Strasburgo tra il 1465 e il 1470, e quella dei Maurini, pubblicata, nel primo volume dell'edizione completa delle opere di Agostino, nel 1679 a Parigi. La prima edizione che possiamo definire critica nel senso moderno del termine è stata quella curata da P. Knöll e pubblicata a Vienna nel 1896 (*CSEL XXXIII*). Nella grande massa dei Mss. che ci hanno tramandato l'opera² Knöll ne ha selezionati per la sua edizione una dozzina, tutti anteriori all'XI secolo, e questa scelta, con qualche marginale modifica, ha costituito il fondamento di tutte le successive edizioni³. Tra i testimoni da lui utilizzati l'editore viennese ha privile-

¹ Sono di minore importanza per la modesta entità e la cronologia più bassa alcuni *excerpta* di Beda e di Floro di Lione (IX secolo).

² Una lista di 204 Mss. delle *Confessioni* è stata pubblicata da Wilmart in «Revue Bénédictine» XLI 1929, p. 325 sgg. Per l'aggiornamento cfr. l'edizione di Verheijen, p. LIX sgg.

³ I Mss. utilizzati da Knöll coincidono in sostanza con quelli elencati nel nostro *Conspectus siglorum*, che corrisponde a quello delle edizioni Skutella e Verheijen. Cfr. anche nota seguente.

giato, data la sua antichità, il Sessoriano 55 (S), che egli assegnava al VII-VIII secolo, e che rimonta invece al VI, se non alla fine del V: non gli sono sfuggiti i suoi errori, ma li ha considerati di minor momento rispetto alle corrottele e alle interpolazioni che ravvisava negli altri Mss. e pertanto ha seguito questo testimone come *optimum ducem* (p. XXXII).

L'altro momento decisivo nella storia della critica del testo delle *Confessioni* è rappresentato dall'edizione di M. Skutella, pubblicata a Lipsia (presso Teubner) nel 1934: rispetto a Knöll, il nuovo editore ha modificato solo marginalmente la scelta dei Mss.¹, ma per primo li ha collazionati integralmente di persona sulla base di riproduzioni fotografiche, con risultati molto più affidabili rispetto a quelli del precedente editore². In effetti sulle collazioni di Skutella sono fondate anche le edizioni successive, e anche la nostra revisione critica. Quanto al criterio metodologico, Skutella non ha condiviso l'apprezzamento entusiasta che Knöll aveva dato di S: solo in casi eccezionali lo ha seguito contro l'attestazione di tutti gli altri Mss., e in linea di principio si è uniformato al criterio di privilegiarne la lezione solo là dove essa fosse confermata da almeno un altro dei testimoni; e in parecchi casi, anche in presenza di questa condizione, Skutella ha preferito attenersi al testo trádito da altri Mss. Il lavoro critico di Skutella ci ha fornito un testo delle *Confessioni* in massima parte affidabile: d'altra parte, trattandosi di opera di così ricca, antica e diversificata tradizione, è naturale che sia restato un certo numero di casi dubbi, praticamente i soli sui quali si è potuta esercitare l'acribia degli studiosi successivi, con risultati – com'è facile capire – largamente incerti e opinabili. Tra i tanti contributi parziali merita di essere ricordato quello di A. Isnenghi³, che ha sottoposto a minuziosa analisi un notevole numero di passi incerti dell'opera agostiniana, a volte proponendo interessanti soluzioni, anche se non tutte condivisibili, a volte constatando la difficoltà di una soluzione anche soltanto

¹ Rispetto alla scelta di Knöll, Skutella ha eliminato il Berlese 19 (Q) e il Viennese 712 (W); ha aggiunto il Turonense 283 (Z) e lo Stuttgartense HB VII 15 (A), oltre al Fuldense Aa 9 (J) che contiene solo i libri XI e XII dell'opera agostiniana. La recente edizione di Verheijen è fondata sulla stessa base manoscritta di Skutella.

² Invece Knöll aveva potuto collazionare di persona solo alcuni dei Mss. da lui utilizzati, e per gli altri aveva fatto uso di collazioni forniteli da amici e conoscenti. Perfino S era stato da lui utilizzato sulla base di una collazione fornitagli da altri.

³ *Textkritisches zu Augustins «Bekenntnissen»*, «Augustiniana» XV 1965, pp. 5-31, 361-88.

probabile. Una revisione del testo di Skutella è stata offerta da Pellegrino nel 1965¹, con poche ma importanti proposte di modifica rispetto a questa edizione. L'orientamento che accomuna i contributi di Isnenghi e Pellegrino, oltre ad altri minori², è lo svincolamento dall'autorità di S anche oltre la posizione critica assunta da Skutella rispetto a Knöll: in sostanza, sempre tenendo conto dell'antichità e perciò dell'autorità di questo testimone, si avverte in questi studiosi la convinzione che nei casi dubbi la proposta di soluzione non debba dipendere dall'applicazione rigida di un criterio di carattere generale fondato sull'autorità di singoli Mss. o gruppi di Mss., ma vada ricercata volta per volta sulla base del confronto delle varianti attestate col contesto agostiniano e con l'*usus scribendi* dell'autore.

Una nuova proposta di criterio di carattere generale è stata formulata recentemente da Verheijen, il curatore dell'ultima importante edizione critica delle *Confessiones*, pubblicata a Turnhout nel 1981 (CCh, S.L., XXVII). Accentuando la tendenza, già di Skutella, al ridimensionamento di S, tra gli altri testimoni Verheijen ha privilegiato i Parigini, Bibl. Naz., 1911 (O), 1913 (C), 1913A (D), la cui lezione concorde egli ha preferito molto spesso a quella di S, anche là dove questa è confermata da altri Mss. Più in generale, Verheijen ha molto valorizzato la testimonianza di O. Varie volte egli ha ragione; ma non mi sembra che il criterio da lui proposto possa valere come sostitutivo di quello, ormai obsoleto, proposto da Skutella: in effetti le sue scelte, se in certi casi si fanno preferire a quelle del precedente editore, in altri sembrano meno felici. Come ho già sopra rilevato, il lavoro critico che, dopo l'edizione di Skutella, si pone allo studioso del testo delle *Confessiones* è ristretto a un numero ben definito, anche se tutt'altro che esiguo, di casi dubbi, per i quali io sono d'avviso, come già Pellegrino, che si debba procedere senza preferenze di principio ma soprattutto sulla base dell'esame interno del testo agostiniano. A questo criterio mi sono attenuto per la mia revisione critica, fondata sul riesame del materiale che qui ho presentato, con proposte di soluzione che a volte confermano Verheijen

¹ Il testo delle *Confessiones* riveduto da Pellegrino è stato pubblicato, insieme con la traduzione italiana di C. Carena, nella «Nuova Biblioteca Agostiniana» I 1, Roma 1965.

² Per i dati di tali contributi si rimanda alla Bibliografia generale di questo volume.

contro Skutella, a volte Skutella contro Verheijen, a volte si allontanano da ambedue¹.

Concludo questo rapido cenno alla tradizione manoscritta e ai criteri di edizione delle *Confessiones* con un argomento che avrei dovuto toccare per primo, quello dell'archetipo: se lo tocco per ultimo lo faccio a ragion veduta. Knöll, uniformandosi ai criteri metodologici dominanti al suo tempo nel campo delle edizioni critiche degli autori classici, ha affermato che tutti i testimoni, diretti e indiretti, che ci hanno tramandato la conoscenza delle *Confessiones* derivano da un solo archetipo, d'età intermedia tra la pubblicazione dell'opera di Agostino e i primi testimoni della nostra tradizione. L'affermazione, come di norma, è stata fatta sulla base di alcuni errori comuni a tutta la tradizione: ma se esaminiamo attentamente questi errori, si riducono in sostanza a due, forse quattro², ben poca cosa in un'opera che consta di tredici libri. Ma allora, piuttosto che postulare un anello intermedio da collocare nel secolo, o poco più, intercorrente tra la pubblicazione dell'opera e i nostri primi testimoni (S, Eugippio), mi chiedo se non sia preferibile ipotizzare che questi pochissimi errori comuni fossero già contenuti in qualcuno degli esemplari dell'edizione originaria delle *Confessiones*. La questione non è soltanto teorica: se infatti si accetta l'ipotesi dell'archetipo intermedio, si è portati a intervenire sul testo agostiniano anche in casi non del tutto cogenti, come ha fatto qualche volta Verheijen, mentre, se non si accetta questa ipotesi, tali interventi risultano arbitrari.

N.B. Ho preferito non indicare, se non raramente, nel testo latino, con corsivi o virgolette, le allusioni bibliche delle *Confessiones*, perché sono spesso difficilmente isolabili, sommerse come sono nel tessuto stilistico. Comunque, citazioni e allusioni sono tutte indicate nell'apparato. La traduzione italiana isola, con virgolette, le più evidenti tra queste fonti.

¹ Aggiungo che, data la situazione testuale che abbiamo illustrata e la facile accessibilità delle edizioni di Skutella e di Verheijen, l'apparato critico della nostra revisione è ridotto all'essenziale. Rispetto ai Mss. utilizzati in queste due edizioni, è stato eliminato il Parigi 12191 (E).

² Si tratta di *popilios iam* a VIII, 3 e di *narrationes* a XII, xxviii 38, cui forse è da aggiungere *qua in qua non esset* di I, xiv 23 e *phantasmatis quas* di IX, iv 9.

TESTO E TRADUZIONE

Conspectus siglorum

A	Stuttgartensis HB VII 15, saec. X
B	Bambergensis 33 (B III 23), saec. XI
C	Parisinus lat., BN, 1913, saec. IX
D	Parisinus lat., BN, 1913A, saec. IX
F	Parisinus lat., BN, 10862, saec. IX
G	Parisinus lat., BN, 12193, saec. IX
H	Parisinus lat., BN, 12224, saec. IX
M	Monacensis Clm 14350, saec. X
O	Parisinus lat., BN, 1911, saec. IX
P	Parisinus lat., BN, 1912, saec. IX
S	Sessorianus s. Crucis 55, saec. VI
V	Vaticanus lat. 5756, saec. IX-X
Z	Turonensis 283, saec. X-XI
Eug	Eugippii Excerpta (CSEL IX)
Sk	editio Skutella, Lipsiae 1934
Pe	Pellegrino (adnotationes), Romae 1965
Ve	editio Verheijen, Turnholti 1981 (CCh, S.L., XXVII)
Isnenghi	Isnenghi, «Augustiniana» XV 1965, pp. 5-31, 361-88

AURELII AUGUSTINI
CONFESSIONUM LIBRI XIII

AURELIO AGOSTINO
CONFESSIONI

LIBER PRIMUS

I 1. Magnus es, Domine, et laudabilis valde: magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus. Et laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et
5 testimonium, quia superbis resistis: et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae. Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. Da mihi, Domine, scire et intellegere, utrum sit prius invocare te an laudare te et scire te prius sit
10 an invocare te. Sed quis te invocat nesciens te? Aliud enim pro alio potest invocare nesciens. An potius invocaris, ut sciaris? Quomodo autem invocabunt in quem non crediderunt? Aut quomodo credunt sine praedicante? Et laudabunt Dominum qui requirunt eum. Quaerentes enim inveniunt eum et
15 invenientes laudabunt eum. Quaeram te, Domine, invocans te et invocem te credens in te: praedicatus enim es nobis. Invocat te, Domine, fides mea, quam dedisti mihi, quam inspirasti mihi per humanitatem filii tui, per ministerium praedicatoris tui.

I 8. *da mihi domine accedit* Eug 10. *an invocare te* om. S 11. *te post nesciens*
add. A B P Z, H M (p. c.) 13. *credunt* F S V, O (a. c.) Eug Sk Pe Ve: *-ent* cett.
codd. 14. *inveniunt* G M S V, O (a. c.) Eug Sk Pe Ve: *-ient* cett. codd. 16.
es enim B F H M P Z

LIBRO PRIMO

I 1. «Sei grande, Signore, e degno di somma lode: grande è la tua potenza, e la tua sapienza non ha numero.» E l'uomo, minima particella del tuo creato, vuole lodarti: l'uomo, che porta in giro con sé la sua natura di morte, che porta in giro con sé la prova del suo peccato e la prova che «resisti ai superbi». Eppure l'uomo, minima particella del tuo creato, vuole lodarti. Tu, tu lo spingi a trovar gioia nelle tue lodi, poiché ci hai fatti per te e inquieto è il nostro cuore finché non s'acquieta in te. Dammi, Signore, di conoscere e comprendere se ti si debba prima invocare o lodare, e se ti si debba prima conoscere o invocare. Ma chi ti invoca senza conoscerti? Chi non conosce, infatti, potrebbe invocare uno al posto di un altro. O, al contrario, ti si dovrà invocare, per conoscerti? Ma «come invocheranno colui nel quale non avranno creduto»? o «come credono, se nessuno lo avrà annunciato»? «Loderanno il Signore coloro che lo cercano.» Cercandolo infatti lo trovano e trovandolo lo loderanno. Che io ti cerchi, Signore, invocandoti, e che ti invochi credendo in te, poiché ci sei stato annunciato. Ti invoca, Signore, la fede che mi hai dato, che mi hai ispirato mediante l'incarnazione del Figlio tuo, mediante il ministero del tuo annunciatore.

I 1. Ps. 47,2; 95,4 Ps. 146,5 3. 2 Ep. Cor. 4,10 5. 1 Ep. Petr. 5,5
8. Ps. 118,34.73.144 12. Ep. Rom. 10,14 13. Ps. 21,27 14. Ev. Matth. 7,7-8

II 2. Et quomodo invocabo Deum meum, Deum et Dominum meum? Quoniam utique in me ipsum eum vocabo, cum invocabo eum, et quis locus est in me, quo veniat in me Deus meus? Quo Deus veniat in me, Deus qui fecit caelum et terram? Itane, Domine Deus meus, est quidquam in me, quod capiat te? An vero caelum et terra, quae fecisti et in quibus me fecisti, capiunt te? An quia sine te non esset quidquid est, fit ut, quidquid est capiat te? Quoniam itaque et ego sum, quid peto ut venias in me, qui non essem nisi esses in me? Non enim ego iam inferi, et tamen etiam ibi es. Nam etsi descendero in infernum, ades. Non ergo essem, Deus meus, non omnino essem, nisi esses in me. An potius non essem, nisi essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia? Etiam sic, Domine, etiam sic. Quo te invoco, cum in te sim? Aut unde venias in me? Quo enim recedam extra caelum et terram, ut inde in me veniat Deus meus, qui dixit: *Caelum et terram ego impleo?*

III 3. Capiunt ergone te caelum et terra, quoniam tu imples ea? An imples et restat, quoniam non te capiunt? Et quo refundis quidquid impleto caelo et terra restat ex te? An non opus habes ut quoquam continearis, qui contines omnia, quoniam quae imples continendo imples? Non enim vasa, quae te plena sunt, stabilem te faciunt, quia etsi frangantur non effunderis. Et cum effunderis super nos, non tu iaces sed erigis nos, nec tu dissiparis sed conligis nos. Sed quae imples omnia, te toto imples omnia. An quia non possunt te totum capere omnia, partem tui capiunt et eandem partem simul omnia capiunt? An singulas singula et maiores maiora, mino-

II 2. *vocabo: invocabo* M S Eug Sk 9. *quid: qui* A B P Z, M (p. c.) H O (a. c., quomodo s. l. O) 10. *inferi: inferis sum* O (p. c.) *in inferno* P (p. c.) *in profundis inferi* con. Ve

III 2. *ea: eam* S 3. *refundes* G S 4. *a ante quoquam* add. B F G P Z, H O S (p. c.) cf. Isnenghi 362 8. *dispergeris* B P Z, O (p. c.)

II 2. Ma come invocherò il mio Dio, il mio Dio e Signore, poiché invocarlo significherà comunque chiamarlo dentro di me? E quale luogo è in me in cui possa venire il mio Dio? In cui possa ve- < venire in me Dio, il «Dio che ha fatto il cielo e la terra»? Vi è davvero, Signore Dio mio, cosa in me capace di contenerti? Il cielo e la terra, che hai fatto e nei quali mi hai fatto, possono forse contenerti? E poiché senza te nulla sarebbe di ciò che è, accade forse che tutto ciò che è ti contiene? Poiché dunque io stesso sono, per- < ché chiederti di venire in me, dal momento che non sarei se tu non fossi in me? Non sono ancora negli inferi, eppure anche là tu sei, poiché «se scenderò negli inferi, là tu sei». Io dunque non sarei, Dio mio, non sarei affatto, se tu non fossi in me; o meglio non sarei se non fossi in te, «dal quale tutto, per il quale tutto, in cui tutto è». È proprio così, Signore, è proprio così. Dove dunque invocarti, se già sono in te? E da dove potresti tu venire in me? Dove potrei io ritirarmi, fuori dal cielo e dalla terra, affinché di là venga in me il mio Dio, che disse «cielo e terra, io li colmo»?

III 3. Forse che dunque cielo e terra ti contengono, dal mo- < mento che tu li colmi? O tu li colmi e ancora ne resta, poiché non ti contengono? E dove riversi ciò che resta di te, colmati cielo e terra? O al contrario non hai bisogno che alcunché ti contenga, tu che tutto contieni, poiché ciò che colmi contenendo lo colmi? Non sono certo i vasi pieni di te a renderti stabile, poiché, se si infrangessero, tu non ti verteresti: quando ti effondi su di noi, non ab- < bassi te ma sollevi noi, non disperdi te ma raccogli noi. Ma tu che colmi ogni cosa, di tutto te colmi ogni cosa. O al contrario, poiché non può tutto contenerti, solo una parte di te contiene, e ogni cosa insieme quella medesima parte? O invece le singole cose contengono singole parti, più grandi le più grandi, più piccole le più

II 4. Gen. 1,1

10. Ps. 138,8

13. Ep. Rom. 11,36; 1 Ep. Cor. 8,6

16-7.

Ier. 23,24

III 7. Ier. 2,28-9; Act. Ap. 2,17-8

res minora capiunt? Ergo est aliqua pars tua maior, aliqua minor? An ubique totus es et res nulla te totum capit?

IV 4. Quid es ergo, Deus meus? Quid, rogo, nisi Dominus Deus? Quis enim Dominus praeter Dominum? aut quis Deus praeter Deum nostrum? Summe, optime, potentissime, omnipotentissime, misericordissime et iustissime, secretissime et
 5 praesentissime, pulcherrime et fortissime, stabilis et incomprehensibilis, immutabilis mutans omnia, numquam novus numquam vetus, innovans omnia et in vetustatem perducens superbos et nesciunt; semper agens semper quietus, conligens et non egens, portans et implens et protegens, creans et
 6 nutriendus et perficiens, quaerens, cum nihil desit tibi. Amas nec aestuas, zelas et securus es, paenitet te et non doles, irasceris et tranquillus es, opera mutas nec mutas consilium; recipis quod invenis et numquam amisisti; numquam inops et gaudes lucris, numquam avarus et usuras exigis. Supererogatur
 5 tibi ut debeas, et quis habet quidquam non tuum? Reddis debita nulli debens, donas debita nihil perdens. Et quid diximus, Deus meus, vita mea, dulcedo mea sancta, aut quid dicit aliquis, cum de te dicit? Et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt.

V 5. Quis mihi dabit adquiescere in te? Quis dabit mihi ut venias in cor meum et inebries illud, ut obliviscar mala mea et unum bonum meum amplectar, te? Quid mihi es? Miserere, ut loquar. Quid tibi sum ipse, ut amari te iubeas a
 5 me et, nisi faciam, irascar mihi et mineris ingentes miseras? Parvane ipsa est, si non amem te? Ei mihi! Dic mihi per mise-

IV 1. es: est A H M S V Sk | rogo: ergo S 7. et om. S 10. et om. S 12.
 mutas (1): mutans B P Z 13-4. gaudens S 15. reddens S 16. donans
 S 17-8. aut quid... dicit et om. S
 V 5. mineris: memin- S, C (a. c.) minaris G

piccole? Vi sono forse in te parti più grandi e parti più piccole? O sei intero dovunque, e nessuna cosa ti contiene per intero?

IV 4. Cosa sei dunque, Dio mio? Cos'altro, chiedo, se non il mio Signore? «Chi, infatti, è signore all'infuori del Signore? O chi è dio all'infuori del Dio nostro?» O sommo, ottimo, potentissimo, onnipotentissimo, misericordiosissimo e giustissimo, remotissimo e vicinissimo, bellissimo e fortissimo, stabile e inafferrabile, immutabile che tutto muti, mai nuovo mai vecchio, che tutto rinnovi, che «riduci a vecchiezza i superbi, e non lo fanno»; sempre in azione sempre in riposo, che raccogli e non hai bisogno, che porti e riempi e conservi, che crei e nutri e porti a compimento, che cerchi e nulla ti manca. Ami ma non avvampi, sei geloso ma non ti turbi, ti penti ma non ne soffri, ti adiri ma resti calmo, muti l'opera ma non il progetto, recuperi quel che trovi senza averlo perduto; mai nel bisogno ti rallegri dei guadagni, mai avaro esigi gli interessi. Ti si dà più del dovuto per renderti debitore, ma chi ha qualcosa che non sia tuo? Paghi i debiti e non devi nulla a nessuno, rimetti i debiti e non perdi nulla. Ma cosa ho detto, Dio mio, vita mia, dolcezza mia santa? E che cosa si può dire, dicendo di te? Eppure guai a quanti tacciono di te, poiché anche quando parlano sono muti.

V 5. Chi mi darà di riposare in te? Chi mi darà che tu entri nel mio cuore e lo inebrii, cosicché io dimentichi i miei mali e abbracci te, mio unico bene? Cosa sei tu per me? Abbi pietà, perché io parli! Cosa sono io per te, perché tu ordini che io ti ami e, se non ubbidisco, ti adiri con me e mi minacci di grandi sciagure? È forse una piccola sciagura anche il solo non amarti? Ahimè! Per la

IV 2. Ps. 17,32 7. Sap. 7,27; Iob 9,5 10. Ioe! 2,18; Zach. 1,14 Gen. 6,6-7 12. Ex. 4,14; Ps. 2,12 14. Ev. Matth. 25,27 15. Ev. Luc. 10,35
V 2. Ier. 44,9 5. Ps. 84,6

rationes tuas, Domine Deus meus, quid sis mihi. Dic animae
meae: Salus tua ego sum. Sic dic, ut audiam. Ecce aures cor-
dis mei ante te, Domine; aperi eas et dic animae meae: Salus
10 tua ego sum. Curram post vocem hanc et apprehendam te.
Noli abscondere a me faciem tuam: moriar, ne moriar, ut eam
videam.

6. Angusta est domus animae meae, quo venias ad eam:
dilatetur abs te. Ruinosa est: refice eam. Habet quae offen-
15 dant oculos tuos: fateor et scio. Sed quis mundabit eam? Aut
cui alteri praeter te clamabo: ab occultis meis munda me,
Domine, et ab alienis parce servo tuo? Credo, propter quod
et loquor. Domine, tu scis. Nonne tibi prolocutus sum adver-
sum me delicta mea, Deus meus, et tu dimisisti impietatem
20 cordis mei? Non iudicio contendo tecum, qui veritas es; et
ego nolo fallere me ipsum, ne mentiatur iniquitas mea sibi.
Non ergo iudicio contendo tecum, quia, si iniquitates obser-
vaveris, Domine, Domine, quis sustinebit?

VI 7. Sed tamen sine me loqui apud misericordiam tuam,
me terram et cinerem, sine tamen loqui, quoniam ecce miseri-
cordia tua est, non homo, inrisor meus, cui loquor. Et tu for-
tasse inrides me, sed conversus misereberis mei. Quid enim
5 est quod volo dicere, Domine, nisi quia nescio unde venerim
huc, in istam dico vitam mortalem an mortem vitalem?
Nescio. Et susceperunt me consolationes miserationum tua-
rum, sicut audivi a parentibus carnis meae, ex quo et in qua
me formasti in tempore; non enim ego memini. Exceperunt

11. *moriarme?* *moriar* distinxit Wijdeveld, «VChr» X 1956, 229

G S 17. *parce servo tuo* desinit Eug

VI 2. *sine me tamen* B P V Z *sine tamen me* F

8. *quo: qua* Z

14-5. *offendat* B

tua misericordia, Signore Dio mio, dimmi cosa sei per me, «dillo all'anima mia: la tua salvezza io sono». Dillo, che io l'oda. Ecco le orecchie del mio cuore dinnanzi a te, Signore: àprile, e di' all'anima mia «la tua salvezza io sono». Inseguirò questa voce e ti raggiungerò. Non celarmi il tuo volto: che io muoia per non morire, e < ch'io lo veda.

6. Angusta è la casa dell'anima mia, perché tu vi entri: allargala. È in rovina: restaurala. Ha cose che possono offendere i tuoi occhi: lo so e lo riconosco. Ma chi la purificherà? O a chi altro all'infuori di te griderò «dalle mie brutture nascoste purificami, o Signore, da quelle degli altri risparmia il tuo servo»? Io credo: è per questo che anche parlo. «Signore, tu lo sai: non ti ho forse elencato, denunciandomi, le mie colpe, Dio mio, e non hai tu as- < solto l'empietà del mio cuore?» Non contendo in giudizio con te, che sei la verità; e non voglio ingannare me stesso, perché la mia iniquità non menta a sé stessa; non contendo perciò con te in giudizio, perché, «se terrai conto delle colpe, Signore, Signore, chi resisterà?»

VI 7. E tuttavia, lascia ch'io parli dinnanzi alla tua misericordia, io «terra e cenere», lascia che io parli lo stesso, poiché, ecco, è alla tua misericordia che parlo, non a un uomo, che riderebbe di < me. Tu pure, forse, ridi di me, ma quando avrai posato il tuo sguardo su di me, avrai pietà di me. Cos'altro infatti voglio dire, Signore, se non che ignoro di dove son venuto qua, in questa, non so dire se vita mortale o morte vitale? Lo ignoro. E mi accolsero «i < conforti delle tue misericordie», come ho appreso dai genitori del- < la mia carne, da cui e in cui mi hai dato forma nel tempo: io, non

7. Ps. 34,3	11. Deut. 31,17; 32,20	Ex. 33,23	16. Ps. 18,13-4	17.
Ps. 115,10; 2 Ep. Cor. 4,13	18. Tob. 8,9; Ev. Io. 21,15-6		Ps. 31,5	20.
Ier. 2,29; Iob 9,3	1 Ep. Io. 5,6	21. Ep. Iac. 1,22	Ps. 26,12	22.
Ps. 129,3				
VI 2. Gen. 18,27; Iob 42,6	4. Ps. 2,4; Sap. 4,18	Ier. 12,15	7. Ps.	
93,19	2 Esdr. 13,22; Ps. 50,3			

10 ergo me consolationes lactis humani, nec mater mea vel nutri-
ces meae sibi ubera implebant, sed tu mihi per eas dabas ali-
mentum infantiae secundum institutionem tuam et divitias
usque ad fundum rerum dispositas. Tu etiam mihi dabas nolle
amplius quam dabas, et nutrientibus me dare mihi velle quod
15 eis dabas: dare enim mihi per ordinatum affectum volebant
quo abundabant ex te. Nam bonum erat eis bonum meum ex
eis, quod ex eis non, sed per eas erat: ex te quippe bona
omnia, Deus, et ex Deo meo salus mihi universa. Quod ani-
madverti postmodum clamante te mihi per haec ipsa quae tri-
20 buis intus et foris. Nam tunc sugere noram et adquiescere
delectationibus, flere autem offensiones carnis meae, nihil
amplius.

8. Post et ridere coepi, dormiens primo, deinde vigilans.
Hoc enim de me mihi indicatum est et credidi, quoniam sic
25 videmus alios infantes; nam ista mea non memini. Et ecce
paulatim sentiebam ubi essem, et voluntates meas volebam
ostendere eis, per quos implerentur, et non poteram, quia
illae intus erant, foris autem illi nec ullo suo sensu valebant
introire in animam meam. Itaque iactabam membra et voces,
30 signa similia voluntatibus meis, pauca quae poteram, qualia
poteram: non enim erant veresimilia. Et cum mihi non
obtemperabatur vel non intellecto vel ne obsesset, indignabar
non subditis maioribus et liberis non servientibus et me de
illis flendo vindicabam. Tales esse infantes didici, quos disce-
35 re potui, et me talem fuisse magis mihi ipsi indicaverunt
nescientes quam scientes nutritores mei.

16. quo: quod D S V

17. eas: eos C D M

23. et: haec C D F M

25. et

ante alios add. S

29. et ante membra add. S

30-1. qualia poteram om.

S 31. veresimilia B M P V Z, O (p. c.)

me ne posso ricordare. Mi accolsero dunque «i conforti» del latte umano: non che mia madre o le mie balie se ne empissero le mammelle, ma eri tu che, per mezzo loro, davi nutrimento alla mia infanzia secondo la distribuzione delle ricchezze da te prevista sino all'ultimo gradino delle cose. Tu mi davi anche di non volere più di quello che mi davi, e a coloro che mi nutrivano di volermi dare quello che tu davi loro: per un sentimento preordinato, esse volevano dare a me ciò di cui abbondavano grazie a te. Per loro era infatti un bene il bene che da loro mi veniva, e che pure non veniva da loro, bensì attraverso loro: poiché da te, Dio, proviene ogni bene, dal mio Dio tutta la mia salute. Me ne resi conto in seguito, quando tu me lo gridasti per mezzo di tutto quello che ci elargisci di dentro e di fuori. Allora, sapevo solo succhiare e abbandonarmi al benessere, o piangere, al contrario, il malessere del corpo, nient'altro.

8. Poi cominciai a ridere, prima nel sonno, quindi da sveglio. < Così almeno mi fu detto di me, e io ci ho creduto, dal momento che vediamo far così gli altri bambini: io, non posso ricordare queste cose di me. Ed ecco che a poco a poco cominciavo a rendermi conto di dove ero e volevo far capire i miei desideri a coloro che avrebbero potuto esaudirli, ma non ne ero capace, poiché quelli erano dentro di me, questi fuori e incapaci a loro volta di entrare nel mio animo con l'aiuto di qualche senso. Così m'agitavo e strillavo, lanciando segnali che somigliassero ai miei desideri, quei pochi che potevo e come potevo: vale a dire, ben poco somiglianti. E quando non mi si accontentava, o perché non mi ero fatto capire o per non danneggiarmi, mi arrabbiavo con i grandi che non mi assecondavano e con i liberi che non mi servivano, e mi vendicavo di loro piangendo. Così son fatti i bambini, come ho poi appreso; e che così fossi anch'io, me l'hanno insegnato più essi stessi senza saperlo che non chi mi ha nutrito sapendolo.

9. Et ecce infantia mea olim mortua est et ego vivo. Tu autem, Domine, qui et semper vivis et nihil moritur in te, quoniam ante primordia saeculorum et ante omne quod vel
 40 ante dici potest, tu es et Deus es Dominusque omnium quae creasti, et apud te rerum omnium instabilium stant causae et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines et omnium inrationalium et temporalium sempiternae vivunt rationes, dic mihi supplici tuo, Deus, et misericors misero
 45 tuo, dic mihi utrum alicui iam aetati meae mortuae successe- rit infantia mea. An illa est, quam egi intra viscera matris meae? Nam et de illa mihi nonnihil indicatum est et prae- gnantes ipse vidi feminas. Quid ante hanc etiam, dulcedo mea, Deus meus? Fuine alicubi aut aliquis? Nam quis mihi
 50 dicat ista, non habeo; nec pater nec mater potuerunt nec alio- rum experimentum nec memoria mea. An inrides me ista quaerentem teque de hoc, quod novi, laudari a me iubes et confiteri me tibi?

10. Confiteor tibi, Domine caeli et terrae, laudem dicens
 55 tibi de primordiis et infantia mea, quae non memini; et dedis- ti ea homini ex aliis de se conicere et auctoritatibus etiam muliercularum multa de se credere. Eram enim et vivebam etiam tunc et signa, quibus sensa mea nota aliis facerem, iam in fine infantiae quaerebam. Unde hoc tale animal nisi abs te,
 60 Domine? An quisquam se faciendi erit artifex? Aut ulla vena trahitur aliunde, qua esse et vivere currat in nos, praeter- quam quod tu facis nos, Domine, cui esse et vivere non aliud atque aliud, quia summe esse ac summe vivere id ipsum est? Summus enim es et non mutaris, neque peragitur in te
 65 hodiernus dies, et tamen in te peragitur, quia in te sunt et

43. *inrationabilium* C D F G M V Z
 A F H 59. *finem* G H S V
 B C D F P Z, M O (p. c.)

56. *ea*: *eam* M V, O (a. c.)
 63. *est post aliud* add. B P Z, M O (p. c.) | *est*: *es*

57. *videbam*
 64. *est*: *es*

9. Ed ecco che da gran tempo la mia infanzia è morta e io son vivo. Ma tu, Signore, che sempre vivi e nulla in te muore, poiché, prima del principio dei secoli e prima di tutto ciò che può esser detto ancor prima, tu sei e sei Dio e Signore di tutte le cose che hai creato e presso di te stanno salde le cause di tutte le cose instabili e rimangono le origini immutabili di tutte le cose mutevoli e vivono le ragioni sempiterne di tutte le cose irrazionali e temporali, di' a me tuo supplice, o Dio, tu misericordioso a me misero, dimmi se mai la mia infanzia sia succeduta a qualche altra mia età < a sua volta già morta. Si tratta forse di quella che ho vissuto nelle viscere di mia madre? Anche di quella mi s'è accennato qualcosa, e io stesso ho poi visto donne incinte. E prima ancora, mia dolcezza, mio Dio? Son stato da qualche parte, son stato qualcuno? Questo, non trovo chi sia in grado di dirmelo: né mio padre né mia madre, né l'altrui esperienza né la mia memoria. O forse ridi di me che pongo tali domande, e vuoi ch'io ti lodi e glorifichi per quello che so?

10. Io ti glorifico, Signore del cielo e della terra, dicendo le tue lodi per i miei primordi e per la mia infanzia, che non ricordo; ma tu hai dato all'uomo di congetturare i propri inizi da quelli degli altri e di credere molte cose di sé perfino sulla parola di semplici donnette. Io ero, infatti, e vivevo già allora, e proprio sul finire < della prima infanzia presi a cercare dei segni capaci di manifestare i miei sentimenti agli altri. Da dove un tale essere vivente se non da te, Signore? O forse qualcuno può essere l'artefice di sé stesso? O può esservi, a diffondere in noi esistenza e vita, altra fonte all'infuori di te, Signore, che ci crei, per il quale esistere e vivere non son cose diverse, poiché sommo esistere e sommo vivere sono < identica cosa? Sommo tu sei, infatti, e non muti, né l'oggi in te trascorre, e tuttavia trascorre in te, poiché anche tutto questo è in

51. Ps. 2,4; Sap. 4,18
3,6 65. Ep. Rom. 11,36

54. Ev. Matth. 11,25

62. Ps. 99,3

64. Mal.

ista omnia: non enim haberent vias transeundi, nisi contine-
res ea. Et quoniam anni tui non deficiunt, anni tui hodiernus
dies: et quam multi iam dies nostri et patrum nostrorum per
hodiernum tuum transierunt et ex illo acceperunt modos et
70 utcumque extiterunt, et transibunt adhuc alii et accipient et
utcumque existent. Tu autem idem ipse es et omnia crastina
atque ultra omniaque hesterna et retro hodie facies, hodie
fecisti. Quid ad me, si quis non intellegat? Gaudeat et ipse
dicens: quid est hoc? Gaudeat etiam sic et amet non inve-
75 niendo invenire potius quam inveniando non invenire te.

VII 11. Exaudi, Deus. Vae peccatis hominum. Et homo
dicit haec, et misereris eius, quoniam tu fecisti eum et pecca-
tum non fecisti in eo. Quis me commemorat peccatum infan-
tiae meae, quoniam nemo mundus a peccato coram te, nec
5 infans cuius est unius diei vita super terram? Quis me com-
memorat? An quilibet tantillus nunc parvulus, in quo video
quod non memini de me? Quid ergo tunc peccabam? An quia
uberibus inhiabam plorans? Nam si nunc faciam, non quidem
uberibus, sed escae congruenti annis meis ita inhians, deride-
10 bor atque reprehendar iustissime. Tunc ergo reprehendenda
faciebam, sed quia reprehendentem intellegere non poteram,
nec mos reprehendi me nec ratio sinebat. Nam extirpamus et
eicimus ista crescentes. Nec vidi quemquam scientem, cum
aliquid purgat, bona proicere. An pro tempore etiam illa bona
15 erant, flendo petere etiam quod noxie daretur, indignari acri-

67. *deficient* B P Z, G O (p. c.) F (a. c.) 72. *omniaque* F V, D (p. c.) M (a. c.) Sk
Pe Ve: *omniaque* cett. codd. (*omniaq*; *O Z)

VII 2. *dicet* S 12. *reprehendendi* F H S V, D G P (a. c.) O (p. c.)

te: non avrebbe vie da percorrere, se tu non lo contenessi. E poi- <
ché «i tuoi anni non hanno fine», i tuoi anni sono quest'oggi: e
quanti mai giorni, nostri e dei nostri padri, son già passati per il
tuo oggi, traendone modo e misura della loro esistenza, e altri an-
cora ne passeranno, traendone modo e misura della loro esistenza.
«Tu invece sei sempre lo stesso», e tutte le cose di domani e oltre
e tutte le cose di ieri e di prima le farai oggi, le hai fatte oggi. Che
cosa posso farci, se qualcuno non capisce? Si rallegri lui pure e di-
ca: «Che mistero è questo?». Si rallegri anche così e gli piaccia di <
trovarti non trovando piuttosto che trovando non trovarti.

VII 11. Ascolta, Dio. Guai ai peccati degli uomini! È un uo-
mo che dice queste cose, e tu hai pietà di lui, poiché tu hai fatto
lui, ma non hai fatto il peccato in lui. Chi mi rammenta il peccato <
della mia infanzia, dal momento che «nessuno è mondo dal pecca- <
to al tuo cospetto», neppure il bimbo che abbia un sol giorno di vi-
ta sulla terra? Chi me lo rammenta? Forse un qualche bimbetto,
grande così, nel quale posso vedere quello che non ricordo di me?
Qual era dunque il mio peccato di allora? Forse di cercare avida-
mente piangendo le mammelle? Perché se adesso cercassi con pari
avidità, non dico le mammelle, ma i cibi adatti alla mia età, sarei
deriso e rimproverato con piena ragione. Allora facevo dunque co-
se riprovevoli, ma siccome non ero in grado di capire perché mi si
rimproverasse, né l'uso né la ragione consentivano di rimproverar-
mi. Crescendo, poi, queste brutte abitudini le estirpiamo e le get-
tiamo. Non ho infatti mai visto qualcuno che, nel far pulizia, getti
via consapevolmente anche il buono. O invece anche quello era
ben fatto, data l'età, di chiedere piangendo anche quello che, con-
cesso, avrebbe potuto danneggiarmi, di adirarmi follemente con

66. Lam. 1,12

67. Ps. 101,28; Ep. Hebr. 1,12

68. Ps. 143,4

71. Ps.

101,28; Ep. Hebr. 1,12

74. Ex. 13,14; 16,15

VII 1. Is. 1,4

4. Iob 14,4-5

ter non subiectis hominibus liberis et maioribus hisque, a quibus genitus est, multisque praeterea prudentioribus non ad nutum voluntatis obtemperantibus feriendo nocere niti quantum potest, quia non oboeditur imperiis, quibus perniciose
 20 oboediretur? Ita imbecillitas membrorum infantilium innocens est, non animus infantium. Vidi ego et expertus sum zelantem parvulum: nondum loquebatur et intuebatur pallidus amaro aspectu conlactaneum suum. Quis hoc ignorat? Expiare se dicunt ista matres atque nutrices nescio quibus
 25 remediis. Nisi vero et ista innocentia est, in fonte lactis ubertim manante atque abundante opis egentissimum et illo adhuc uno alimento vitam ducentem consortem non pati. Sed blande tolerantur haec, non quia nulla vel parva, sed quia aetatis accessu peritura sunt. Quod licet probes, cum ferri aequo ani-
 30 mo eadem ipsa non possunt, quando in aliquo annosiore deprehenduntur.

12. Tu itaque, Domine Deus meus, qui dedisti vitam infanti et corpus, quod ita, ut videmus, instruxisti sensibus, compegisti membris, figura decorasti proque eius universitate
 35 atque incolumitate omnes conatus animantis insinuasti, iubes me laudare te in istis et confiteri tibi et psallere nomini tuo, altissime, quia Deus es omnipotens et bonus, etiamsi sola ista fecisses, quae nemo alius potest facere nisi tu, une, a quo est omnis modus, formosissime, qui formas omnia et lege tua
 40 ordinas omnia. Hanc ergo aetatem, Domine, quam me vixisse non memini, de qua aliis credidi et quam me egisse ex aliis infantibus conieci, quamquam ista multum fida coniectura

26. *manantem* S *manente* A, M (a. c.) *manentis* Z | *opes* C (a. c.) *opibus* B P Z *opus* G M
 40. *quam* G M O V Z Pe Ve: *de qua* D *qua* cett. codd. Sk 41. *quam:* *qua* B C D
 F P

uomini di condizione libera e tanto più grandi, compresi coloro che mi avevano generato, perché non mi assecondavano, e inoltre con molte altre persone assennate, cercando con tutte le mie forze di colpirle e far loro del male, perché non obbedivano al minimo cenno della mia volontà, per la semplice ragione che non si eseguono gli ordini che, eseguiti, causerebbero danno? Sì, è la debolezza delle membra del bambino che è innocente, non l'animo del bambino. Ho visto io stesso e ben osservato un bambino geloso: ancora non parlava, e già guardava il suo compagno di latte pallido in volto e con occhio cattivo. Chi non sa queste cose? Madri e balie dicono di saper eliminare questi difetti con non so quali rimedi. Ma si può parlare di innocenza, quando la fonte del latte materno fluisce ubertosa e abbondante e non si sopporta di spartirla con chi abbia assoluto bisogno di soccorso e potrebbe restare in vita solo grazie a quell'unico alimento? Comunque sia, queste cose si tollerano con indulgenza, non perché di nessuna o di minima importanza, ma perché scompaiono col procedere dell'età. E la prova ne è che non si possono tollerare affatto quando si trovano in persona più adulta.

12. Tu dunque, Signore Dio mio, che con la vita hai dato al < bambino un corpo che, come possiamo vedere, hai fornito di sensi, munito di membra, abbellito di forma e dotato di tutti gli istinti di un essere animato per la sua integrità e incolumità, mi imponi di lodarti per questi doni e di «glorificarti e inneggiare al tuo nome, o Altissimo», come Dio onnipotente e buono, quand'anche tu avessi fatto solo queste cose, che nessun altro può fare all'infuori di te, o Unico, da cui deriva ogni regola, o Forma perfetta, che < tutto formi e tutto ordini secondo la tua legge. Questa età dunque, Signore, che non ricordo di aver vissuto, sulla quale ho creduto ad altri e che ho dedotto di aver vissuto dall'esempio degli altri bambini, sebbene si tratti di una deduzione assolutamente si-

sit, piget me adnumerare huic vitae meae, quam vivo in hoc saeculo. Quantum enim attinet ad oblivionis meae tenebras,
 45 par illi est, quam vixi in matris utero. Quod si et in iniquitate conceptus sum et in peccatis mater mea me in utero aluit, ubi, oro te, Deus meus, ubi, Domine, ego, servus tuus, ubi aut quando innocens fui? Sed ecce omitto illud tempus: et quid mihi iam cum eo est, cuius nulla vestigia recolo?

VIII 13. Nonne ab infantia huc pergens veni in pueritiam? Vel potius ipsa in me venit et successit infantiae? Nec discessit illa: quo enim abiit? Et tamen iam non erat. Non enim eram infans qui non farer, sed iam puer loquens eram.
 5 Et memini hoc, et unde loqui didiceram, post adverti. Non enim docebant me maiores homines praebentes mihi verba certo aliquo ordine doctrinae sicut paulo post litteras, sed ego ipse mente, quam dedisti mihi, Deus meus, cum gemitibus et vocibus variis et variis membrorum motibus edere vellem sen-
 10 sa cordis mei, ut voluntati pareretur, nec valerem quae volebam omnia nec quibus volebam omnibus. Prensabam memoria, cum ipsi appellabant rem aliquam et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant; videbam, et tenebam hoc ab eis vocari rem illam quod sonabant, cum eam vellent
 15 ostendere. Hoc autem eos velle ex motu corporis aperiebatur tamquam verbis naturalibus omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu oculorum ceteroque membrorum actu et sonitu

47. ubi domine... tuus om. S

VIII 5. didicerim A C D F G H V

S, H (p. c.) Sk pensabo H (a. c.), alii alia

A H S, O (a. c.) Ve: ceterorumque cett. codd. Sk Pe

11. prensabam O Z Pe Ve: pensabam A C D F

13. et tenebam om. S

17. ceteroque

cura, ho riluttanza a considerarla parte della vita che vivo in questo mondo. Per quanto concerne, infatti, le tenebre della mia dimenticanza, essa è del tutto uguale a quella che ho vissuto nell'utero di mia madre. Ma se è vero che «fui concepito nell'iniquità e mia madre mi nutrì nel suo grembo di peccato», dove, ti prego, Dio mio, dove, Signore, io, tuo servo, dove o quando sono stato innocente? Ma ecco, metto da parte quel tempo: del resto, cos'ho più a che fare con esso, dal momento che non ha lasciato in me la minima traccia?

VIII 13. Muovendo dall'infanzia verso l'oggi, non entrai forse nella fanciullezza? O meglio, non entrò essa in me succedendo all'infanzia? Non è che questa se ne fosse partita: dove avrebbe potuto andare? E tuttavia non era più. Non ero infatti più un bimbetto incapace di parlare, ma un fanciullo che parlava. Questo lo ricordo bene, e più tardi mi resi anche conto di come avevo imparato. Giacché non erano stati i grandi a insegnarmi, fornendomi le parole secondo un determinato criterio pedagogico, come poco più tardi le lettere dell'alfabeto, ma io da me stesso, con l'intelligenza che tu, Dio mio, m'avevi dato, sforzandomi con gemiti e suoni vari e vari gesti del corpo di esprimere i sentimenti del mio cuore, affinché i miei desideri venissero esauditi, pur non riuscendo di fatto a esprimere tutto ciò che volevo né a tutti quelli che volevo. Quando quelli nominavano una certa cosa e accompagnavano i suoni con un certo movimento del corpo verso di essa, io me l'imprimevo nella memoria: osservavo e tenevo a mente che chiamavano con quel certo suono quella certa cosa quando la volevano designare. Che proprio questo fosse il loro scopo, lo capivo dai movimenti del corpo, come da parole connaturate in tutti gli uomini e che risultavano dalla mobilità del volto e degli occhi, dagli altri gesti delle membra e dal tono della voce, indicanti i sentimenti del-

vocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, rei-
 ciendis fugiendisve rebus. Ita verba in variis sententiis locis
 20 suis posita et crebro audita quarum rerum signa essent paula-
 tim conligebam measque iam voluntates edomito in eis signis
 ore per haec enuntiabam. Sic cum his, inter quos eram,
 voluntatum enuntiandarum signa communicavi et vitae
 humanae procellosam societatem altius ingressus sum pendens
 25 ex parentum auctoritate nutuque maiorum hominum.

IX 14. Deus, Deus meus, quas ibi miseras expertus sum
 et ludificationes, quandoquidem recte mihi vivere puero id
 proponebatur, obtemperare monentibus ut in hoc saeculo flo-
 rerem et excellerem linguosis artibus ad honorem hominum et
 5 falsas divitias famulantibus. Inde in scholam datus sum, ut
 discerem litteras, in quibus quid utilitatis esset ignorabam
 miser. Et tamen, si segnis in discendo essem, vapulabam.
 Laudabatur enim hoc a maioribus, et multi ante nos vitam
 istam agentes praestruxerant aerumnosas vias, per quas trans-
 10 ire cogebamur multiplicato labore et dolore filiis Adam.
 Invenimus autem, Domine, homines rogantes te et didicimus
 ab eis, sentientes te, ut poteramus, esse magnum aliquem, qui
 posses etiam non apparens sensibus nostris exaudire nos et
 subvenire nobis. Nam puer coepi rogare te, auxilium et refu-
 15 gium meum, et in tuam invocationem rumpebam nodos lin-
 guae meae et rogabam te parvus non parvo affectu, ne in
 schola vapularem. Et cum me non exaudiebas, quod non erat
 ad insipientiam mihi, ridebantur a maioribus hominibus

18-9. *fugiendis faciendisve rebus* A H
 ghi 366

25. *nutuque: natuque* B F G M O P cf. Isnen-

IX 9. *praestruxerunt* B F P, Z (p. c.) *perstruxerant* S
 Z 18. *ridebatur* F G S -mur B (in ras.)

13. *posset* A H *possis* F

l'animo nel chiedere, nel possedere, nel rifiutare o nel rifuggire qualcosa. Così, le parole che ricorrevano nelle frasi in un certo posto ben preciso, a forza di sentirle pian piano cominciai a collegarle con le cose di cui erano segni e a servirmene a mia volta per esprimere i miei stessi desideri, avendo piegato la mia bocca ad articolare quei determinati segni. In tal modo arrivai a scambiare con coloro coi quali vivevo i segni indicanti i desideri e mi avventurai più e più nel procelloso consorzio della vita umana, sottoposto all'autorità dei miei genitori e al volere dei più anziani.

IX 14. Dio, Dio mio, quali miserie patii allora e quali inganni, < giacché, fanciullo che ero, mi si proponeva come norma di retta vita di ubbidire a chi mi esortava ad aver successo in questo mondo e a primeggiare con l'aiuto delle arti linguacciate, strumenti preziosi per ottenere l'onore degli uomini e le false ricchezze. Perciò fui messo a scuola a imparar le lettere, delle quali, meschino, non conoscevo affatto l'utilità. Nonostante ciò, se mi mostravo un po' < lento nell'apprendere, le prendevo. Era infatti un metodo lodato dai grandi, e i molti che ci avevano preceduto in quest'esperienza ci avevano preparato le tribolate vie che noi, figli d'Adamo, eravamo costretti a percorrere con tanta maggior fatica e dolore. Ci imbattemmo però, Signore, in uomini che ti pregavano e da loro imparammo a immaginarti, per quanto potevamo, come qualcuno grande che, pur non manifestandoti ai nostri sensi, potevi ascoltarci e soccorrerci. Ancora fanciullo presi infatti a pregarti, «mio soccorso e mio rifugio», e invocandoti spezzavo i nodi della mia lingua, e, piccolo, ti pregavo con fervore non piccolo di non prenderle a scuola. E se non mi esaudivi – ciò che «non era privo di buonsenso nei miei confronti» –, i grandi, e persino i miei genitori, che pure non volevano che mi capitasse nulla di male, ridevano

usque ab ipsis parentibus, qui mihi accidere mali nihil vole-
 20 bant, plagae meae, magnum tunc et grave malum meum.

15. Estne quisquam, Domine, tam magnus animus, prae-
 grandi affectu tibi cohaerens, estne, inquam, quisquam –
 facit enim hoc quaedam etiam stoliditas – est ergo qui tibi pie
 cohaerendo ita sit affectus granditer, ut eculos et ungulas
 25 atque huiusmodi varia tormenta, pro quibus effugiendis
 tibi per universas terras cum timore magno supplicatur, ita
 parvi aestimet, diligens eos, qui haec acerbissime formidant,
 quemadmodum parentes nostri ridebant tormenta, quibus
 pueri a magistris affligebamur? Non enim aut minus ea
 30 metuebamus aut minus te de his evadendis deprecabamur, et
 peccabamus tamen minus scribendo aut legendo aut cogitan-
 do de litteris, quam exigebatur a nobis. Non enim deerat,
 Domine, memoria vel ingenium, quae nos habere voluisti pro
 illa aetate satis, sed delectabat ludere et vindicabatur in nos
 35 ab eis qui talia utique agebant. Sed maiorum nugae negotia
 vocantur, puerorum autem talia cum sint, puniuntur a maiori-
 bus, et nemo miseratur pueros vel illos vel utrosque. Nisi
 vero approbat quisquam bonus rerum arbiter vapulasse me,
 quia ludebam pila puer et eo ludo impediabar quominus cele-
 40 riter discerem litteras, quibus maior deformius luderem. Aut
 aliud faciebat idem ipse a quo vapulabam? Qui si in aliqua
 quaestiuncula a conductore suo victus esset, magis bile atque
 invidia torqueretur quam ego, cum in certamine pilae a conlu-
 sore meo superabar.

X 16. Et tamen peccabam, Domine Deus meus, ordinator
 et creator rerum omnium naturalium, peccatorum autem tan-
 tum ordinator, Domine Deus meus, peccabam faciendo con-

36. *vocabantur* S V

X 1. *deus meus* S Pe: *deus* cett. codd. Sk Ve

3. *non ordinator* G M P, B (a. c.)

delle nerbate che prendevo e che erano per me, allora, un male grande e penoso.

15. Esiste qualcuno, Signore, un animo tanto grande, stretto < a te da immenso affetto, esiste, dico, qualcuno – ciò può accadere anche per una sorta di follia – esiste, dunque, qualcuno che, a te devotamente legato, provi un sentimento così grande che cavalletti, unghioni di ferro e altri consimili strumenti di tortura, per evitare i quali in ogni parte della terra ti si supplica con grande timore, lui non li tenga in nessun conto, pur amando coloro che fortissimamente li temono, allo stesso modo in cui i nostri genitori ridevano delle punizioni inflitte dal maestro a noi fanciulli? Noi infatti non ne avevamo minor paura né ti scongiuravamo con minor veemenza di poterle evitare: e tuttavia peccavamo, scrivendo, leggendo o studiando meno di quanto non si esigesse da noi. Non era infatti la memoria, Signore, che ci mancava, o l'intelligenza, che ci avevi concesso con larghezza per quell'età, ma ci piaceva giocare e per questo venivamo puniti da chi comunque faceva altrettanto. Ma i giochi dei grandi si chiamano affari, mentre quelli dei piccoli, pur essendo del tutto simili, son puniti dai grandi, e nessuno ha pietà dei fanciulli, o degli altri, o di entrambi. Sempre che un giudice onesto non approvi che io le abbia prese da fanciullo perché giocavo alla palla e quel gioco mi impediva di apprendere più celermente quelle stesse lettere con le quali da grande avrei giocato assai meno innocentemente. O forse faceva qualcosa di diverso quello stesso da cui le prendevo? Sconfitto da un collega in una disputa qualsiasi, si rodeva di bile e d'invidia più di me quand'ero sconfitto da un compagno di gioco in una partita a palla.

X 16. Pur tuttavia io peccavo, Signore Dio mio, ordinatore e < creatore di tutte le cose della natura – dei peccati però soltanto or- < dinatore –, Signore Dio mio peccavo andando contro gli insegna-

tra praecepta parentum et magistrorum illorum. Poteram
 5 enim postea bene uti litteris, quas volebant ut discerem quocumque animo illi mei. Non enim meliora eligens inoboediens eram, sed amore ludendi, amans in certaminibus superbas victorias et scalpi aures meas falsis fabellis, quo prurirent ardentius, eadem curiositate magis magisque per oculos emicante in
 10 spectacula, ludos maiorum; quos tamen qui edunt, ea dignitate praediti excellunt, ut hoc paene omnes optent parvulis suis, quos tamen caedi libenter patiuntur, si spectaculis talibus impediuntur ab studio quo eos ad talia edenda cupiunt pervenire. Vide ista, Domine, misericorditer et libera nos iam
 15 invocantes te, libera etiam eos qui nondum te invocant, ut invocent te et liberes eos.

XI 17. Audieram enim ego adhuc puer de vita aeterna promissa nobis per humilitatem Domini Dei nostri descendentis ad superbiam nostram et signabar iam signo crucis eius et condiebar eius sale iam inde ab utero matris meae, quae
 5 multum speravit in te. Vidisti, Domine, cum adhuc puer essem et quodam die pressu stomachi repente aestuarem paene moriturus, vidisti, Deus meus, quoniam custos meus iam eras, quo motu animi et qua fide baptismum Christi tui, Dei et Domini mei, flagitavi a pietate matris meae et matris
 10 omnium nostrum, ecclesiae tuae. Et conturbata mater carnis meae, quoniam et sempiternam salutem meam carius parturiebat corde casto in fide tua, iam curaret festinabunda ut

9. *micante* B C D P Z10. *ludos* A H O S Sk Pe Ve: *ludosque* cett. codd.XI 6. *pressu stomachi*: -us st- G P (a. c.) -um st- V -us -cho Z -us st- dolore B F -ura st- P (p. c.) -us st- infirmitate M (p. c.)11-2. *parturibat* S

menti dei miei genitori e dei miei maestri. In seguito avrei infatti potuto far buon uso delle nozioni che i miei cari volevano che imparassi, quali che fossero le loro intenzioni. Ma io non disubbidivo in favore di qualcosa di meglio, bensì per amore del gioco, amando le vittorie esaltanti nelle gare e sentirmi vellicare le orecchie da false storielle che ne accrescevano il prurito, mentre quella stessa curiosità mi sprizzava sempre più dagli occhi alla vista degli spettacoli, i giochi degli adulti; quelli però che li organizzano hanno un tal successo e una tale considerazione, da indurre pressoché tutti ad auspicare altrettanto per i propri figliolotti, tollerando di buon grado che vengano picchiati se da tali spettacoli son tenuti lontano dallo studio, proprio grazie al quale desiderano che essi arrivino a organizzarne di propri. «Guarda, Signore», con misericordia a tali aberrazioni, e «libera noi» che ora ti invochiamo, e libera anche coloro che ancora non ti invocano, sì che possano invocarti ed essere liberati.

XI 17. Sin da fanciullo avevo sentito parlare della vita eterna, < promessaci per l'umiltà del Signore Dio nostro, abbassatosi fino alla nostra superbia, e già mi segnavo col segno della sua croce ed ero insaporito dal suo sale fin da quando ero uscito dal grembo di mia madre, «che tanto ha in te sperato». Vedesti, Signore, quella volta che, ancor fanciullo, colpito un giorno all'improvviso dalla febbre per un blocco intestinale, fui in punto di morte, vedesti, < mio Dio, già da allora mio custode, con quale slancio d'animo e con quanta fede invocai dalla pietà di mia madre e della madre di noi tutti, la tua chiesa, il battesimo del tuo Cristo, mio Dio e Si- < gnore. E la madre della mia carne, tutta sconvolta, poiché ancor più amorevolmente partoriva con casto cuore la mia eterna salute nella tua fede, già s'apprestava sollecita a farmi iniziare ai sacra-

X 8. 2 Ep. Tim. 4,3-4

14. Lam. 1,9.11

Ps. 78,9; Ev. Matth. 6,13

XI 7. Gen. 28,15; Iob 7,20

8. Ev. Io. 20,28

sacramentis salutaribus initiarer et abluerer, te, Domine Iesu, confitens in remissionem peccatorum, nisi statim recreatus
 15 essem. Dilata est itaque mundatio mea, quasi necesse esset ut adhuc sordidarer, si viverem, quia videlicet post lavacrum illud maior et periculosior in sordibus delictorum reatus foret. Ita iam credebam et illa et omnis domus, nisi pater solus, qui tamen non evicit in me ius maternae pietatis, quominus in
 20 Christum crederem, sicut ille nondum crediderat. Nam illa satagebat ut tu mihi pater esses, Deus meus, potius quam ille, et in hoc adiuvabas eam, ut superaret virum cui melior serviebat, quia et in hoc tibi utique id iubenti serviebat.

18. Rogo te, Deus meus, vellem scire, si tu etiam velles,
 25 quo consilio dilatus sum ne tunc baptizarer, utrum bono meo mihi quasi laxata sint lora peccandi an non laxata sint? Unde ergo etiam nunc de aliis atque aliis sonat undique in auribus nostris: «Sine illum faciat; nondum enim baptizatus est». Et tamen in salute corporis non dicimus: «Sine vulneretur
 30 amplius; nondum enim sanatus est». Quanto ergo melius et cito sanarer et id ageretur mecum meorum meaque diligentia, ut recepta salus animae meae tuta esset tutela tua, qui dedisses eam. Melius vero. Sed quot et quanti fluctus impendere temptationum post pueritiam videbantur, noverat eos iam illa
 35 mater et terram per eos, unde postea formarer, quam ipsam iam effigiem committere volebat.

XII 19. In ipsa tamen pueritia, de qua mihi minus quam de adulescentia metuebatur, non amabam litteras et me in eas

20. *christo* G M
 cett. codd. Ve

26. *sint* (1): *sunt* B P V | *sint* (2) F M S V, O (p. c.) Sk Pe: *sunt*
 28. *quod vult* post *faciat* add. B P Z, O (p. c.)

menti di salvezza e purificare confessando te, Signore Gesù, in remissione dei miei peccati, quando d'un tratto mi ripresi. La mia purificazione fu perciò differita, quasi fosse inevitabile che, continuando a vivere, m'insozzassi ancor di più, nel senso, intendo, che, dopo quel lavacro, ancor più grande e pericolosa sarebbe stata la mia colpa nelle sozzure dei peccati. Già allora io dunque credevo, come pure mia madre e la casa intera, con la sola eccezione di mio padre, il quale tuttavia non prevaricò in me i diritti della pietà materna imponendomi di non credere in Cristo come lui stesso ancora non credeva. Lei infatti faceva di tutto perché mi fossi padre tu, mio Dio, anziché lui, e tu l'aiutavi a prevalere sul marito, che serviva pur essendo migliore di lui, poiché anche in questo serviva te, che hai stabilito che comunque sia così.

18. Ti prego, Dio mio, vorrei sapere, se tu pure lo volessi, per qual motivo fu allora rinviato il mio battesimo: fu un bene per me che mi si allentassero, per così dire, le briglie del peccato, o non sarebbe stato meglio il contrario? È per questo che ancor oggi, a proposito del tale o del tal altro, mi risuona alle orecchie il ritornello: «Lascialo fare: non è ancora battezzato». Della salute del corpo però non diciamo: «Lascia che si faccia ancor più male: non è ancora guarito». Quanto sarebbe stato meglio per me esser subito guarito e che io e i miei avessimo fatto ogni sforzo perché la salvezza ricevuta dall'anima fosse posta al sicuro sotto la protezione tua, di te che me l'avresti data. Meglio davvero. Ma quanti e quali flutti di tentazioni incombessero minacciosi varcata l'infanzia, ben lo sapeva quella mia madre e preferì affidar loro la terra da cui poi sarei stato plasmato, piuttosto che l'immagine stessa già formata.

XII 19. Tuttavia, proprio nell'infanzia, dalla quale avevo meno da temere che non dall'adolescenza, non amavo lo studio e

urgeri oderam; et urgebar tamen et bene mihi fiebat, nec faciebam ego bene: non enim discerem, nisi cogerer. Nemo
 5 enim invitus bene facit, etiamsi bonum est quod facit. Nec qui me urgebant, bene faciebant sed bene mihi fiebat abs te, Deus meus. Illi enim non intuebantur quo referrem quod me discere cogeant praeterquam ad satiandas insatiabiles cupiditates copiosae inopiae et ignominiosae gloriae. Tu vero, cui
 10 numerati sunt capilli nostri, errore omnium, qui mihi instabant ut discerem, utebaris ad utilitatem meam, meo autem qui discere nolebam, utebaris ad poenam meam, qua plecti non eram indignus tantillus puer et tantus peccator. Ita de non bene facientibus tu bene faciebas mihi et de peccante me
 15 ipso iuste retribuebas mihi. Iussisti enim et sic est, ut poena sua sibi sit omnis inordinatus animus.

XIII 20. Quid autem erat causae, cur graecas litteras oderam, quibus puerulus imbuebar, ne nunc quidem mihi satis exploratum est. Adamaveram enim latinas, non quas primi magistri, sed quas docent qui grammatici vocantur. Nam illas
 5 primas, ubi legere et scribere et numerare discitur, non minus onerosas poenalesque habebam quam omnes graecas. Unde tamen et hoc nisi de peccato et vanitate vitae, qua caro eram et spiritus ambulans et non revertens? Nam utique meliores, quia certiores, erant primae illae litterae, quibus fiebat in me
 10 et factum est et habeo illud ut et legam, si quid scriptum invenio, et scribam ipse, si quid volo, quam illae, quibus tenere cogebar Aeneae nescio cuius errores oblitus errorum

XII 5. *enim* A H S Sk Pe: *autem* cett. codd. Ve 10. *capilli capitis nostri* A C D F
 H 13-4. *de non* Z, H (p. c.) Pe: *non de* cett. codd. Sk Ve

odiavo esservi costretto; e tuttavia vi ero costretto, e tornava a mio bene; ma bene io non facevo, perché non avrei studiato se non mi ci avessero obbligato. Nessuno infatti fa bene contro voglia, anche se è buono ciò che fa. Neppure coloro che mi costringevano facevano bene, ma era da te che il bene mi veniva, mio Dio. Essi non concepivano infatti ch'io potessi dare a ciò che mi costringevano a imparare altro fine, se non quello dell'appagamento delle inappagabili brame di una miseria opulenta e di una gloria ignominiosa. Ma tu, «che hai contato il numero dei nostri capelli», dell'errore di quanti mi obbligavano a imparare ti servivi a mio vantaggio, e del mio, che imparare non volevo, ti servivi a mio danno, colpendomi con una pena della quale non ero indegno, così piccino e così gran peccatore. In tal modo, da chi bene non faceva tu bene mi facevi, e me peccatore ripagavi del giusto. Hai infatti stabilito, e così è, che ogni animo disordinato sia castigo a sé stesso.

XIII 20. Quale poi fosse la ragione per cui detestavo il greco che mi veniva inculcato da bimbetto, non mi è del tutto chiaro neppure adesso. Amavo infatti appassionatamente il latino, non < quello insegnato dai primi maestri, bensì quello dei cosiddetti grammatici, perché i primi corsi, nei quali si impara a leggere, scrivere e contare, mi riuscivano altrettanto pesanti e penosi quanto l'intero studio del greco. Ma non nasceva anche questo dal pecca- < to e dalla vanità della vita, per la quale «non ero che carne, un soffio che va e non torna»? Di fatto, quei primi studi, che mi consentivano allora e poi e anche adesso mi consentono di leggere qualsiasi scritto mi capiti sotto gli occhi o di scrivere io stesso quel che voglio, erano migliori, più pratici, di quelli nei quali ero costretto a imparare a memoria l'errare di un certo Enea, del tutto di- <

meorum et plorare Didonem mortuam, quia se occidit ab amore, cum interea me ipsum in his a te morientem, Deus,
 15 vita mea, siccis oculis ferrem miserrimus.

21. Quid enim miserius misero non miserante se ipsum et flente Didonis mortem, quae fiebat amando Aenean, non flente autem mortem suam, quae fiebat non amando te, Deus, lumen cordis mei et panis oris intus animae meae et
 20 virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae? Non te amabam et fornicabar abs te et fornicanti sonabat undique: «Euge, euge». Amicitia enim mundi huius fornicatio est abs te et «Euge, euge» dicitur, ut pudeat, si non ita homo sit. Et haec non flebam et flebam Didonem extinctam
 25 ferroque extrema secutam, sequens ipse extrema condita tua relicto te et terra iens in terram: et si prohiberer ea legere, dolerem, quia non legerem quod dolerem. Talis dementia honestiores et uberiores litterae putantur quam illae, quibus legere et scribere didici.

30 22. Sed nunc in anima mea clamet Deus meus, et veritas tua dicat mihi: non est ita, non est ita; melior est prorsus doctrina illa prior. Nam ecce paratior sum oblivisci errores Aeneae atque omnia eius modi quam scribere et legere. At enim vela pendent liminibus grammaticarum scholarum, sed
 35 non illa magis honorem secreti quam tegimentum erroris significant. Non clament adversus me quos iam non timeo, dum confiteor tibi quae vult anima mea, Deus meus, et adquiesco in reprehensione malarum viarum mearum, ut diligam bonas vias tuas; non clament adversus me venditores
 40 grammaticae vel emptores, quia, si proponam eis interrogans,

XIII 13-4. *ob amorem* B M P Z, V (p. c.) 20. *mentis* post *cogitationis* add. B P Z
 24. *et* (2): *sed* B O P Z 27. *dolerem* (1): *-ere* S *-orem* F, M (ut vid.)
 28. *uberiores*: *utiliores* M V, G (a. c.) 36. *adversum* A F H, S (a. c.)
 39. *adversum* A F H P Z *ad* B

mentico dei miei errori, e a piangere la morte di Didone, che si era uccisa per amore, mentre io stesso, nel far questo, mi lasciavo morire lontano da te, Dio, mia vita, senza una lacrima, miserrimo.

21. Cosa poteva esserci infatti di più misero di un misero che non commiserà sé stesso e piange la morte di Didone, causata dall'amore per Enea, e non piange la propria morte, causata dal mancato amore per te, Dio, luce del mio cuore, pane della bocca interiore dell'anima mia, forza fecondatrice della mia mente, grembo del mio pensiero? Io non ti amavo, e «lontano da te fornicavo», e ogni volta che fornicavo risuonava da ogni parte un «Bravo, bravo!». L'amicizia di questo mondo è infatti un fornicare lontano da te e questo «Bravo, bravo!» mira proprio a far vergognare chi non è come gli altri. Ma di questo non piangevo, piangevo di Didone che si era «uccisa seguendo il suo destino col ferro», mentre io stesso, dopo averti abbandonato, seguivo gli esseri più abietti della tua creazione, terra che va alla terra; e se mi proibivano quelle letture, mi affliggevo di non poter leggere ciò che mi affliggeva. Tali follie son giudicate studi più nobili e fruttuosi di quelli che mi hanno insegnato a leggere e a scrivere.

22. Ma ora nell'anima mia gridi il mio Dio, e la tua verità mi dica: «Non è così, non è così!». Quei primi studi son senz'altro migliori. Eccomi infatti, adesso, pronto a dimenticare l'errare di Enea e ogni altra storia del genere, piuttosto che a leggere o a scrivere. Sulle soglie delle scuole di grammatica sono appese delle tende a significare non tanto il prestigio del mistero quanto il mascheramento dell'errore. Non sbraitino contro di me, perché più non li temo, mentre ti confesso ciò che vuole l'anima mia, mio Dio, e trovo pace nel condannare le mie cattive vie per amare le tue buone vie; non sbraitino contro di me i venditori o compratori di grammatica, giacché se io li interrompessi chiedendo se è vero, co-

15. Ev. Io. 11,25; 14,6
34,21; 39,16

19. Ev. Io. 6,35.48.59
24. Vergilius, *Aen.* VI 456-7

21. Ps. 72,27

22. Ps.

38. Ps. 118,101; Ier. 18,11

utrum verum sit quod Aenean aliquando Carthaginem venisse poeta dicit, indoctiores nescire se respondebunt, doctiores autem etiam negabunt verum esse. At si quaeram quibus literis scribatur Aeneae nomen, omnes mihi, qui haec didicerunt, verum respondent secundum id pactum et placitum, quo inter se homines ista signa firmarunt. Item si quaeram quid horum maiore vitae huius incommodo quisque obliviscatur, legere et scribere an poetica illa figmenta, quis non videat quid responsurus sit qui non est penitus oblitus sui? Peccabam ergo puer, cum illa inania istis utilioribus amore praeponerebamus vel potius ista oderamus, illa amabamus. Iam vero unum et unum duo, duo et duo quattuor odiosa cantio mihi erat et dulcissimum spectaculum vanitatis equus ligneus plenus armatis et Troiae incendium atque ipsius umbra Creusae.

XIV 23. Cur ergo graecam etiam grammaticam oderamus talia cantantem? Nam et Homerus peritus texere tales fabellas et dulcissime vanus est. Mihi tamen amarus erat puero. Credo etiam graecis pueris Vergilius ita sit, cum eum sic discere coguntur ut ego illum. Videlicet difficultas, difficultas omnino ediscendae linguae peregrinae, quasi felle aspergebat omnes suavitates graecas fabulosarum narrationum. Nulla enim verba illa noveramus et saevis terroribus ac poenis, ut nossem, instabatur mihi vehementer. Nam et latina aliquando infans utique nulla noveramus et tamen advertendo didici sine ullo metu atque cruciatu inter etiam blandimenta nutricum et ioca adridentium et laetitias alludentium. Didici vero illa sine poenali onere urgentium, cum me urgeret cor meum ad parienda concepta sua, et † qua † non esset, nisi aliqua verba

45. respondebunt G M | et ante secundum add. S
om. G S, F (ut vid.)

53. speculum B P S

46. quod G M S

52. duo (2)

XIV 2. texerat A S -xent H (a. c.) -xuit H (p. c.)

3. et ante mihi tamen add. S

Sk 5. difficultas (2) om. B F G O P V Z, A (a. c.)

14. et quia O V, M (p. c.)

et quae B G et quae cett. codd. Pe Ve, crucem posuit Sk

me vuole il poeta, che Enea sia mai giunto a Cartagine, i meno < dotti risponderebbero di non saperlo, i più dotti affermerebbero che non è vero. Ma se chiedessi con quali lettere si scrive il nome di Enea, tutti quelli che hanno imparato queste nozioni mi darebbero la risposta giusta in base alle regole concordate tra gli uomini sul preciso valore di tali segni. Così, se chiedessi che cosa sarebbe più dannoso nella vita, dimenticare a leggere e a scrivere o quelle favole di poeti, chi, se non del tutto dimentico di sé stesso, non saprebbe che cosa rispondere? Peccavo dunque, da fanciullo, ad anteporre nelle mie preferenze quelle cose futili a queste più utili, o meglio a detestare queste e ad amare quelle. Ma insomma il ritornello «uno più uno due, due più due quattro» mi era odioso, dol- < cissimo il vano spettacolo del cavallo di legno pieno di armati, l'incendio di Troia «e l'ombra della stessa Creusa».

XIV 23. Ma perché detestavo tanto la letteratura greca, che pur canta i medesimi argomenti? Anche Omero è un abile tessitore di storielle del genere, dolcissimo nella sua vacuità. Eppure al mio gusto di fanciullo riusciva amaro. Credo che Virgilio sia lo stesso per i fanciulli greci, quando son costretti a studiarlo come io Omero. Certo era la difficoltà, la pura e semplice difficoltà di apprendere una lingua straniera, ad aspergere come di fiele tutte le squisitezze greche di quei racconti favolosi. Non conoscevo infatti nemmeno una di quelle parole, e non mi si dava tregua, per farcele imparare, con la minaccia di tremendi castighi. Anche di latino non sapevo nulla, da bambino, ma l'imparai con la semplice osservazione, senza bisogno di spaventi o torture, al contrario tra le carezze delle balie, le facezie e l'ilarità di chi mi stava attorno, la letizia di chi giocava con me. L'imparai dunque senza la costrizione fisica del castigo, costretto semmai dalla mia mente a partorire i suoi pensieri, ciò che non sarebbe stato possibile se non avessi im-

15 didicissem non a docentibus, sed a loquentibus, in quorum et
 ego auribus parturiebam quidquid sentiebam. Hinc satis elu-
 cet maiorem habere vim ad discenda ista liberam curiositatem
 quam meticulosam necessitatem. Sed illius fluxum haec res-
 tringit legibus tuis, Deus, legibus tuis a magistrorum ferulis
 20 usque ad temptationes martyrum, valentibus legibus tuis mis-
 cere salubres amaritudines revocantes nos ad te a iucunditate
 pestifera, qua recessimus a te.

XV 24. Exaudi, Domine, deprecationem meam, ne defi-
 ciat anima mea sub disciplina tua neque deficiam in confiten-
 do tibi miserationes tuas, quibus eruisti me ab omnibus viis
 meis pessimis, ut dulcescas mihi super omnes seductiones,
 5 quas sequebar, et amem te validissime et amplexer manum
 tuam totis praecordiis meis et eruas me ab omni temptatione
 usque in finem. Ecce enim tu, Domine, rex meus et Deus
 meus, tibi serviat quidquid utile puer didici, tibi serviat quod
 loquor et scribo et lego et numero, quoniam cum vana disce-
 10 rem, tu disciplinam dabas mihi et in eis vanis peccata delecta-
 tionum mearum dimisisti mihi. Didici enim in eis multa verba
 utilia; sed et in rebus non vanis disci possunt, et ea via tuta
 est, in qua pueri ambularent.

XVI 25. Sed vae tibi, flumen moris humani! Quis resistet
 tibi? Quandiu non siccaberis? Quousque volves Evae filios in
 mare magnum et formidulosum, quod vix transeunt qui
 lignum conscenderint? Nonne ego in te legi et tonantem

17. *discendam istam* C D F

XV 5. *amplexem* S

6. *et: ut* B P Z

7. *enim* om. S

XVI 1. *resistit* S

parato un certo numero di parole, non da chi insegnava ma da chi parlava, e nelle cui orecchie a mia volta partorivo ogni mio sentimento. Da ciò risulta sufficientemente chiaro come per questi primi rudimenti sia più efficace la libera curiosità della minacciosa costrizione. Ma la seconda serve a contenere il flusso della prima secondo le tue leggi, o Dio, le tue leggi, dalle ferule dei maestri di scuola alle prove del martirio, le tue leggi, capaci di mescolare salutarì amarezze che ci richiamino a te dai pestiferi piaceri che da te ci hanno allontanato.

XV 24. «Ascolta, Signore, la mia supplica», perché non venga meno la mia anima sotto la tua disciplina, né venga io meno nel confessarti gli atti di misericordia con cui mi hai tolto da ogni mia pessima via, perché tu mi sia più dolce di ogni seduzione che mi ha sedotto, e io ti ami con tutte le mie forze e stringa la tua mano con tutta la mia anima e tu mi scampi da ogni tentazione «fino alla morte». Eccoti, Signore, mio re e mio Dio: che sia al tuo servizio tutto ciò che di utile ho imparato da fanciullo, sia al tuo servizio tutto ciò che dico, scrivo, leggo e conto, poiché quando mi dedicavo allo studio di cose futili tu mi davi una disciplina, e le colpevoli gioie che io provavo in quelle futili cose tu me le hai perdonate. Anche da quelle ho imparato molte parole utili, che però si possono imparare anche studiando cose non futili, ed è questa la via sicura in cui dovrebbero camminare i fanciulli.

XVI 25. Ma guai a te, fiume delle consuetudini umane! Chi ti resisterà? Fino a quando non ti inaridirai? Fino a quando trascinerai i figli di Eva verso il mare grande e spaventoso, che a stento riescono a varcare coloro che son saliti sul legno? Non ho letto tra

XV 1. Ps. 60,2 Ps. 83,3; 118,81 2. Ps. 106,8.15.21.31 3. 4 Reg. 17,13 6. Ps. 17,30 7. Ps. 15,11; 1 Ep. Cor. 1,8 Ps. 5,3;43,5 10. Ev. Matth. 9,5-6
XVI 1. Ps. 75,8

- 5 Iovem et adulterantem? Et utique non posset haec duo, sed actum est ut haberet auctoritatem imitandum verum adulterium lenocinante falso tonitru. Quis autem paenulorum magistrorum audit aure sobria ex eodem pulvere hominem clamantem et dicentem: «Fingebat haec Homerus et humana
10 ad deos transferebat; divina mallet ad nos?» Sed verius dicitur, quod fingebat haec quidem ille, sed hominibus flagitiosis divina tribuendo, ne flagitia flagitia putarentur et ut quisquis ea fecisset, non homines perditos sed caelestes deos videretur imitatus.
- 15 26. Et tamen, o flumen tartareum, iactantur in te filii hominum cum mercedibus, ut haec discant, et magna res agitur, cum hoc agitur publice in foro, in conspectu legum supra mercedem salaria decernentium, et saxa tua percutis et sonas dicens: «Hinc verba discuntur, hinc acquiritur eloquentia
20 rebus persuadendis sententiisque explicandis maxime necessaria». Ita vero non cognosceremus verba haec, imbrem aureum et gremium et fucum et templa caeli et alia verba, quae in eo loco scripta sunt, nisi Terentius induceret nequam adulescentem proponentem sibi Iovem ad exemplum stupri, dum spectat
25 tabulam quandam pictam in pariete, ubi inerat pictura haec, Iovem quo pacto Danaae misisse aiunt in gremium quondam imbrem aureum, fucum factum mulieri? Et vide quemadmodum se concitat ad libidinem quasi caelesti magisterio: «At quem deum!» inquit. «Qui templa caeli summo
30 sonitu concutit. Ego homuncio id non facerem! Ego vero illud feci ac libens.» Non omnino, non omnino per hanc turpitudinem verba ista commodius discuntur, sed per haec ver-

6. *imitandum* A C D H S Sk Pe Ve: *ad im-* cett. codd. 8. *audiat* G M V 15.
fili D S, C (a. c.) Sk Ve 16. *dicant* S 21. *vero: ergo* S | *aureum: et aureum* S
V, H O (a. c.) Ve cf. Isnenghi 368 26. *in gremium* om. S 30-1. *vero illud:*
illud vero C D M V, O (a. c.) Ve = Ter., sed cf. Aug. Civ. II 7 31. *non omnino*
non omnino F S Sk Pe: *non omnino* cett. codd. Ve

i tuoi flutti di un Giove adultero e tonante? Non poteva fare le due cose insieme, questo è ovvio, ma gliele han fatte fare lo stesso, per ottenere il permesso di imitare un adulterio vero col lenocinio di un tuono falso. Qual maestro paludato può ascoltare senza scandalizzarsi colui che dalla sua stessa arena proclama a tutta voce: «Si tratta di invenzioni di Omero, il quale attribuiva qualità umane agli dèi: avrei preferito che avesse attribuito a noi qualità divine»? Sarebbe ancor più giusto dire che era proprio questo che Omero inventava, attribuendo però qualità divine a uomini viziosi affinché il vizio non fosse più giudicato vizio e chiunque si comportasse in quel modo sembrasse aver imitato non uomini perduti, ma dèi celesti.

26. Nonostante questo, o fiume infernale, i figli degli uomini son gettati nei tuoi flutti a pagamento, perché imparino tali cose, ed è gran fatto quando ciò avviene pubblicamente, in piazza, sotto la tutela delle leggi che stabiliscono un salario in aggiunta al compenso dei privati, e tu batti le tue rocce e risuoni dicendo: «Qui si impara a parlare, qui si apprende l'eloquenza, indispensabile a persuadere e a chiarire il proprio pensiero». Ma non conosceremo termini come «pioggia d'oro», «grembo», «imbroglio», «templi del cielo» e tutti gli altri che figurano in quel certo passo, se Terenzio non avesse messo in scena un giovinastro che si prende Giove come modello del seduttore nel contemplare un quadro alla parete in cui si mostrava come Giove versasse, secondo il mito, nel grembo di Danae una pioggia d'oro, ingannando la donna. Ed ecco come si eccita alla libidine alla scuola del dio: «E qual dio!» dice «quello che del cielo i templi con sommo strepito sconquassa! E non avrei dovuto farlo io, misero mortale? L'ho fatto eccome! E proprio volentieri!». Non è affatto vero, no, che con simili sconcezze quei termini si imparano più facilmente, sono semmai pro-

ba turpitudine ista confidentius perpetratur. Non accuso verba quasi vasa electa atque pretiosa, sed vinum erroris, quod in
 35 eis nobis propinabatur ab ebris doctoribus, et nisi bibere-
 mus, caedebamur nec appellare ad aliquem iudicem sobrium
 licebat. Et tamen ego, Deus meus, in cuius conspectu iam
 secure est recordatio mea, libenter haec didici et eis delecta-
 bar miser et ob hoc bonae spei puer appellabar.

XVII 27. Sine me, Deus meus, dicere aliquid et de ingenio
 meo, munere tuo, in quibus a me deliramentis atterebatur.
 Proponebatur enim mihi negotium animae meae satis inquietum
 praemio laudis et dedecoris vel plagarum metu, ut dice-
 5 rem verba Iunonis irascentis et dolentis, quod non posset Ita-
 lia Teucrorum avertere regem, quae numquam Iunonem
 dixisse audieram. Sed figmentorum poeticorum vestigia
 errantes sequi cgebamur et tale aliquid dicere solutis verbis,
 quale poeta dixisset versibus: et ille dicebat laudabilius, in
 10 quo pro dignitate adumbratae personae irae ac doloris simi-
 lior affectus eminebat verbis sententias congruenter vestienti-
 bus. Ut quid mihi illud, o vera vita, Deus meus, quod mihi
 recitanti acclamabatur prae multis coetaneis et conlectoribus
 meis? Nonne ecce illa omnia fumus et ventus? Itane aliud non
 15 erat, ubi exerceretur ingenium et lingua mea? Laudes tuae,
 Domine, laudes tuae per scripturas tuas suspenderent palmi-
 tem cordis mei, et non raperetur per inania nugarum turpis
 praeda volatilibus. Non enim uno modo sacrificatur trans-
 gressoribus angelis.

XVIII 28. Quid autem mirum, quod in vanitates ita fere-

34. *lecta* S Sk

XVII 1. *et om.* S
quid F M S Sk

5. *possit* S

11. *effectus* F M V, G (a. c.)

12. *quod:*

prio quei termini che incoraggiano le sconcezze. Non accuso le parole, vasi eletti e preziosi, ma il vino dell'errore, che in essi ci veniva propinato da maestri ubriachi e che, se non lo bevevamo, le prendevamo, senza alcuna possibilità di appellarci a un giudice sobrio. E tuttavia, mio Dio, al cui cospetto posso ormai rievocare senza tema il mio passato, io mi diedi a questi studi volentieri e ci provavo, sciagurato, un vero godimento, e per questo ero considerato un fanciullo di belle speranze.

XVII 27. Consentimi, mio Dio, di dire qualcosa anche sulla mia intelligenza, tuo dono, in quali vaneggiamenti si consumava. Mi si proponeva infatti un compito abbastanza inquietante per la mia anima, con l'incentivo della lode o del biasimo, o con la paura delle nerbate: dovevo ripetere le parole di Giunone adirata e afflitta perché non poteva «allontanare dall'Italia il re dei Teucri», parole che a Giunone non avevo mai sentito pronunciare. Ma ci costringevano a vagolar dietro alle orme delle finzioni poetiche e a < dire in prosa quelle stesse cose che il poeta aveva detto in versi: e il più bravo era chi esprimeva sentimenti d'ira o di dolore più appropriati al rango del personaggio interpretato, vestendo i pensieri con parole adatte. Ma tutto questo a cosa mi serviva, o vera vita, Dio mio? A cosa serviva che, quando declamavo, mi toccassero < tanti più applausi dei miei coetanei e condiscipoli? Non era forse tutto fumo e vento? Non c'era proprio nient'altro in cui esercitare la mia intelligenza e la mia lingua? Le tue lodi, Signore, le tue lodi sparse nelle tue scritture ben avrebbero dovuto sorreggere il tralcio del mio cuore ed esso non sarebbe stato rapito per i vuoti spazi della frivolezza, preda immonda di uccelli rapaci. C'è infatti più di un modo di sacrificare agli angeli ribelli.

XVIII 28. Perché dunque stupirsi che in tal modo fossi trasci-

34. Act. Ap. 9,15; Prov. 20,15
XVII 5-6. Vergilius, *Aen.* I 38

12. Ev. Io. 11,25; 14,6

- bar et a te, Deus meus, ibam foras, quando mihi imitandi
 proponebantur homines, qui aliqua facta sua non mala si cum
 barbarismo aut soloecismo enuntiarent, reprehensi confunde-
 5 bantur, si autem libidines suas integris et rite consequentibus
 verbis copiose ornateque narrarent, laudati gloriabantur?
 Vides haec, Domine, et taces longanimis et multum miseri-
 cors et verax. Numquid semper tacebis? Et nunc eruis de hoc
 immanissimo profundo quaerentem te animam et sitientem
 10 delectationes tuas et cuius cor dicit tibi: quaesivi vultum
 tuum; vultum tuum, Domine, requiram: nam longe a vultu
 tuo in affectu tenebroso. Non enim pedibus aut spatiis loco-
 rum itur abs te aut reditur ad te, aut vero filius ille tuus
 minor equos vel currus vel naves quaesivit aut avolavit pinna
 15 visibili aut moto poplite iter egit, ut in longinqua regione
 vivens prodige dissiparet quod dederas proficiscenti, dulcis
 pater, quia dederas, et egeno redeunti dulcior: in affectu ergo
 libidinoso, id enim est tenebroso atque id est longe a vultu
 tuo.
- 20 29. Vide, Domine Deus, et patienter, ut vides, vide quo-
 modo diligenter observent filii hominum pacta litterarum et
 syllabarum accepta a prioribus locutoribus et a te accepta
 aeterna pacta perpetuae salutis neglegant, ut qui illa sonorum
 vetera placita teneat aut doceat, si contra disciplinam gram-
 25 maticam sine aspiratione primae syllabae hominem dixerit,
 magis displiceat hominibus, quam si contra tua praecepta
 hominem oderit, cum sit homo. Quasi vero quemlibet inimi-
 cum hominem perniciosius sentiat quam ipsum odium, quo in
 eum inritatur, aut vastet quisquam persequendo alium gra-
 30 vius, quam cor suum vastat inimicando. Et certe non est inte-

XVIII 6. *ordinateque* S
 Pe Ve: *penna* cett. codd.

8. *erues* S
 15. *motu* F S

14. *minor* om. S | *pinna* G S, O (a. c.) Sk
 25. *ominem* O (p. c.)

nato dentro le vanità e fuori da te, Dio mio, quando mi si proponeva di imitare gente che si confondeva se li redarguivano per un barbarismo o un solecismo nel racconto di una qualche loro azione < non cattiva, mentre si ringalluzzivano se li lodavano per aver raccontato le loro turpitudini con vocaboli giusti e ben concatenati, con facondia ed eleganza? Queste cose tu le vedi, Signore, e, longanime qual sei, pieno di misericordia e verità, taci. Ma sempre tacerai? E ora tiri fuori da questo baratro spaventoso un'anima che ti cerca, che ha sete dei tuoi piaceri e il cui cuore ti dice: «Ho cercato il tuo volto, Signore; il tuo volto, Signore, cercherò». Lontano < dal tuo volto, infatti, siamo immersi nelle tenebre della passione. Non è certo coi piedi o per distanza di luoghi che ci allontaniamo < da te o a te ritorniamo; e quel tuo figlio minore non ebbe bisogno di cavallo, cocchio e nave, non s'involò con penna visibile o a forza di gambe compì il cammino per dissipare prodigalmente in terra lontana quello che alla sua partenza tu gli avevi dato, padre dol- < ce per averglielo dato, ancora più dolce con lui, pezzente com'era, al suo ritorno: era lo stato della sua anima a essere libidinoso, cioè tenebroso e lontano dal tuo volto.

29. Guarda, Signore Dio mio, guarda pazientemente, come guardi, con quanta cura i figli degli uomini rispettino le regole grammaticali e fonetiche ricevute dai loro predecessori, e trascurino invece le regole eterne di perpetua salute ricevute da te. Così, se uno che conosce o insegna quest'antica convenzione dei suoni pronuncia «homo», contro le regole della grammatica, senza aspi- < rare la prima sillaba, dispiacerà agli uomini più che se, contro le regole tue, odiasse un uomo, essendo uomo lui stesso. Quasi che ritenga un suo nemico più dannoso dell'odio che lo attira contro di lui, o possa far male a un altro, perseguitandolo, più di quanto non faccia al proprio cuore con l'odio che prova. E senza dubbio

XVIII 6. Cicero, *Tusc.* I 4,7
85,13

9. Ps. 15,11; 41,3

7. Ps. 102,8; 85,15
10. Ps. 26,8

8. Is. 42,14
13. Ev. Luc. 15,11-32

Ps.

rrior litterarum scientia quam scripta conscientia, id se alteri
facere quod nolit pati. Quam tu secretus es, habitans in
excelsis in silentio, Deus solus magnus, lege infatigabili spar-
gens poenales caecitates supra illicitas cupiditates, cum homo
35 eloquentiae famam quaeritans ante hominem iudicem cir-
cumstante hominum multitudine inimicum suum odio imma-
nissimo insectans vigilantissime cavet, ne per linguae errorem
dicat: inter hominibus, et ne per mentis furorem hominem
auferat ex hominibus, non cavet.

XIX 30. Horum ego puer morum in limine iacebam miser,
et huius harenae palaestra erat illa, ubi magis timebam barba-
rismum facere quam cavebam, si facerem, non facientibus
invidere. Dico haec et confiteor tibi, Deus meus, in quibus
5 laudabar ab eis, quibus placere tunc mihi erat honeste vivere.
Non enim videbam voraginem turpitudinis, in quam proiec-
tus eram ab oculis tuis. Nam in illis iam quid me foedius fuit,
ubi etiam talibus displicebam fallendo innumerabilibus men-
daciis et paedagogum et magistros et parentes amore ludendi,
10 studio spectandi nugatoria et imitandi ludicra inquietudine?
Furta etiam faciebam de cellario parentum et de mensa vel
gula imperitante vel ut haberem quod darem pueris, ludum
suum mihi, quo pariter utique delectabantur, tamen venden-
tibus. In quo etiam ludo fraudulentas victorias ipse vana
15 excellentiae cupiditate victus saepe aucupabar. Quid autem

35. *quaeritans: quaerit stans* A C D F H M *quaerit astans* B P 38. *inter hominibus:*
inter homines B G P S V *inter omnes* Sk Pe, sed cf. Aug. *Doctr.* II 13, 19
XIX 6. *qua* B C D M 12. *imperante* S 14. *vanae* B D F G P V Z 15.
autem: enim S

la conoscenza della grammatica non è più radicata in noi di quanto è scritto nella coscienza: di non fare ad altri ciò che non si vorrebbe fosse fatto a noi. Oh, quanto sei nascosto, tu che abiti nell'alto < dei cieli, nel silenzio, unico Dio grande, che con legge inesauribile spargi tenebre punitrici sulle passioni illecite, mentre un uomo che aspira alla fama nell'eloquenza, davanti a un giudice, uomo lui pure, e all'intera folla di uomini che lo circonda, si scaglia contro il suo nemico con odio mostruoso, ma sta molto ben attento a non dire, per sbaglio, «inter hominibus», pur non avendo scrupoli a far fuori, in un impeto di pazzia, un uomo dal consorzio degli uomini.

XIX 30. Ecco dunque su che soglia di moralità io sciagurato fanciullo languivo, e in quell'arena l'esercizio era tale che avevo più paura a cascare in un barbarismo di quanto non cercassi di evitare, se non ci riuscivo, l'invidia per quelli che ci riuscivano. Ti dico e confesso, mio Dio, che erano proprio queste cose a meritarmi le lodi di coloro la cui stima era allora la massima aspirazione della mia vita. Non scorgevo infatti la voragine della turpitudine in cui ero stato gettato lontano dai tuoi occhi. Alla cui vista non poteva esservi nulla di più immondo di me, ch'ero riuscito a dispiacere < perfino a gente come quella, ingannando con innumerevoli menzogne il pedagogo, i maestri, i genitori per amore del gioco, per la passione per gli spettacoli vani, per la smania morbosa di imitare quelle sciocchezze. Arrivavo anche a rubare, dalla dispensa di casa o dalla tavola, spinto dalla gola, o per aver qualcosa da dare a quei ragazzi che, pur divertendosi non meno di me, si facevano pagare la partecipazione ai miei giochi. E qui spesso mi capitava, per voler primeggiare a tutti i costi, sentendomi battuto, di ottenere la vittoria con l'inganno. Che cosa infatti odiavo tanto subire e de-

tam nolebam pati atque atrociter, si deprehenderem, arguebam, quam id quod aliis faciebam? Et, si deprehensus arguerer, saevire magis quam cedere libebat. Istane est innocentia puerilis? Non est, Domine, non est, oro te, Deus meus. Nam
 20 haec ipsa sunt, quae a paedagogis et magistris, a nucibus et pilulis et passeribus, ad praefectos et reges, aurum, praedia, mancipia, haec ipsa omnino succedentibus maioribus aetatibus transeunt, sicuti ferulis maiora supplicia succedunt. Humilitatis ergo signum in statura pueritiae, rex noster,
 25 basti, cum aisti: *talium est regnum caelorum*.

XX 31. Sed tamen, Domine, tibi excellentissimo atque optimo conditori et rectori universitatis, Deo nostro gratias, etiamsi me puerum tantum esse voluisses. Eram enim etiam tunc, vivebam atque sentiebam meamque incolumitatem,
 5 vestigium secretissimae unitatis, ex qua eram, curae habebam, custodiebam interiore sensu integritatem sensuum meorum inque ipsis parvis parvarumque rerum cogitationibus veritate delectabar. Falli nolebam, memoria vigebam, locutione instruebar, amicitia mulcebar, fugiebam dolorem, abiectio-
 10 nem, ignorantiam. Quid in tali animante non mirabile atque laudabile? At ista omnia Dei mei dona sunt. Non mihi ego dedi haec: et bona sunt et haec omnia ego. Bonus ergo est qui fecit me, et ipse est bonum meum et illi exulto bonis omnibus, quibus etiam puer eram. Hoc enim peccabam, quod non
 15 in ipso sed in creaturis eius, me atque ceteris, voluptates sublimitates veritates quaerebam, atque ita inruebam in dolores confusiones errores. Gratias tibi, dulcedo mea et honor meus et fiducia mea, Deus meus, gratias tibi de donis tuis;

16. *deprehenderer* G M V, O (a. c.) -ram H

XX 1. *atque* om. S

4. *vivebam: et vivebam* C D F *videbam* A H

5. *curae:*

cuius curae B P *curam* G

15. *me atque ceteris: me atque ceteras* F M S *measque cete-*

ras A H *me absque ceteris* V

nunciavo con tanta asprezza, se coglievo qualcuno in flagrante, quanto proprio ciò che io facevo agli altri? E se a mia volta ero colto in fallo e denunciato, preferivo venire alle mani piuttosto che cedere. Sarebbe questa l'innocenza infantile? No, Signore, non lo è, ti prego, Dio mio. È sempre la stessa storia: da pedagoghi e maestri, da noci e palline e passerotti, si passa a prefetti e re, a oro, possedimenti, schiavi, è sempre la stessa storia che passa da una generazione alla successiva, proprio come le ferule cedono il posto a supplizi più atroci. È dunque il simbolo dell'umiltà che tu, < re nostro, hai lodato nella statura infantile, quando hai detto: «Di chi assomiglia a costoro è il regno dei cieli».

XX 31. E tuttavia, Signore, a te, eccellente e perfetto creatore e reggitore dell'universo, a te, Dio nostro, rendo grazie, quando anche mi avessi voluto soltanto bambino. Già allora, infatti, esistevo, vivevo e provavo sensazioni e avevo cura della mia incolumità, immagine della misteriosa unità da cui provenivo, vigilavo col mio senso interiore sull'integrità dei miei sensi esteriori e anche nelle piccole riflessioni intorno a piccole cose godevo della verità. Detestavo sbagliarmi, avevo memoria gagliarda, sapevo parlare; ero attratto dall'amicizia e rifuggivo dal dolore, dalla bassezza, dall'ignoranza. Cosa c'era in un essere siffatto che non fosse degno d'ammirazione e di lode? Ma questi son tutti doni del mio Dio, non me li son certo dati da solo: son buoni, e tutti insieme fanno il mio io. Buono è dunque colui che mi ha fatto, è lui stesso il mio bene e io canto le sue lodi per tutti i beni di cui, pur fanciullo che ero, vivevo. Ma questo era il mio peccato: non in lui, ma < nelle sue creature, in me stesso e negli altri, cercavo il piacere, la sublimità, la verità, precipitando così nel dolore, nella confusione, nell'errore. Grazie a te, mia dolcezza e mio onore e mia fiducia, <

25. Ev. Matth. 19,14

XX 2. 2 Ep. Cor. 2,14; 8,16

13. Ps. 2,11

sed tu mihi ea conserva. Ita enim servabis me, et augebuntur et
20 perficientur quae dedisti mihi, et ero ipse tecum, quia et ut
sim tu dedisti mihi.

mio Dio, grazie a te per i tuoi doni: ma tu conservameli. In tal modo conserverai me, e ciò che mi hai dato crescerà e si perfezionerà, e io sarò con te, poiché anche il mio essere è tuo dono.

LIBER SECUNDUS

I 1. Recordari volo transactas foeditates meas et carnales
corruptiones animae meae, non quod eas amem sed ut amem
te, Deus meus. Amore amoris tui facio istuc, reCOLens vias
meas nequissimas in amaritudine recogitationis meae, ut tu
5 dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo felix et segura, et
conligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum,
dum ab uno te aversus in multa evanui. Exarsi enim aliquan-
do satiari inferis in adolescentia et silvescere ausus sum variis
et umbrosis amoribus, et contabuit species mea et computrui
10 coram oculis tuis, placens mihi et placere cupiens oculis homi-
num.

II 2. Et quid erat quod me delectabat, nisi amare et ama-
ri? Sed non tenebatur modus ab animo usque ad animum,
quatenus est luminosus limes amicitiae, sed exhalabantur
nebulae de limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis
5 et obnubilabant atque obfuscabant cor meum, ut non discer-
neretur serenitas dilectionis a caligine libidinis. Utrumque in
confuso aestuabat et rapiebat imbecillam aetatem per abrupta

I 3. *istuc* S Pe Ve: *istud* cett. codd. Sk

II 3. *exhalantur* S *exaltabantur* D (a. c.)

LIBRO SECONDO

I 1. Voglio rievocare le mie turpitudini passate e le carnali corruzioni della mia anima, non per amor loro, ma per amor tuo, Dio mio. Per amore del tuo amore faccio questo, di ripercorrere le mie vie di perdizione nell'amarezza del ricordo, per assaporare la tua dolcezza, o dolcezza non fallace, o dolcezza felice e sicura, che mi raccogli dalla dispersione dei mille pezzi in cui mi sono dilacerato allorquando, allontanandomi da te, l'Unico, son svanito nel < molteplice. Arsi infatti allora, nella mia adolescenza, dal desiderio < di saziarmi delle passioni più infime, osai imbestialirmi in amori diversi e tenebroso e la mia bellezza si decompose e io, piacendo a me stesso e bramando piacere agli occhi degli uomini, imputridii agli occhi tuoi.

II 2. E cos'altro mi diletta, allora, se non amare ed essere amato? Ma non tenevo la misura, da anima ad anima, entro il luminoso confine dell'amicizia, ma esalavano nebbie dalla fangosa < palude della concupiscenza carnale e dalle scaturigini della pubertà che obnubilavano e offuscavano il mio cuore, al punto da non riuscire a distinguere i tersi cieli dell'affetto dalle cupe foschie della libidine. L'uno e l'altra ribollivano confusamente e trascinava-

I 9. Dan. 10,8

10. Ps. 78,10; 52,6

II 4. 1 Ep. Io. 2,16

cupiditatum atque mersabat gurgite flagitiorum. Invaluerat
 super me ira tua, et nesciebam. Obsurdueram stridore cate-
 10 nae mortalitatis meae, poena superbiae animae meae, et ibam
 longius a te, et sinebas, et iactabar et effundebam et diffleu-
 bam et ebuliebam per fornicationes meas, et tacebas. O tar-
 dum gaudium meum! Tacebas tunc, et ego ibam porro longe a
 te in plura et plura sterilia semina dolorum superba deiectione
 15 ne et inquieta lassitudine.

3. Quis mihi modularetur aerumnam meam et novissima-
 rum rerum fugaces pulchritudines in usum verteret earumque
 suavitatibus metas praefigeret, ut usque ad coniugale litus
 exaestuarent fluctus aetatis meae, si tranquillitas in eis non
 20 poterat esse, fine procreandorum liberorum contenta, sicut
 praescribit lex tua, Domine, qui formas etiam propaginem
 mortis nostrae, potens imponere lenem manum ad tempera-
 mentum spinarum a paradiso tuo secluserum? Non enim lon-
 ge est a nobis omnipotentia tua, etiam cum longe sumus a te.
 25 Aut certe sonitum nubium tuarum vigilantius adverterem:
*Tribulationem autem carnis habebunt huius modi. Ego autem
 vobis parco, et: Bonum est homini mulierem non tangere, et:
 Qui sine uxore est, cogitat ea quae sunt Dei, quomodo placeat
 Deo; qui autem matrimonio iunctus est, cogitat ea quae sunt*
 30 *mundi, quomodo placeat uxori.* Has ergo voces exaudirem
 vigilantior et absclusus propter regnum caelorum felicius
 expectarem amplexus tuos.

4. Sed effervui miser, sequens impetum fluxus mei relicto
 te, et excessi omnia legitima tua nec evasi flagella tua: quis

no la mia fragile età tra i precipizi delle passioni e l'inabissavano nel gorgo dei vizi. La tua ira s'era aggravata su di me, e io non lo sapevo. Assordato dallo stridore della catena della mia mortalità, punizione della superbia della mia anima, mi allontanavo sempre più da te, e tu lo permettevi, ed ero sballottato, sciabordato, sparpagliato, e ribollivo tra le fornicazioni, e tu tacevi. O mia gioia tardiva! Tu tacevi, allora, e io mi allontanavo sempre più da te, disperdendomi in sempre più numerosi sterili semi di dolore con superba abiezione e tormentoso abbandono.

3. Chi avrebbe potuto arginare i miei affanni e volgere a mio vantaggio le fragili bellezze dell'ultima tua creatura e dare un senso ai piaceri che ne traevo, in modo che i frutti procellosi della mia età, se proprio non potevano acquietarsi, si spingessero sino al lido coniugale, contenendosi nel fine di procreare figli, come prescrive la tua legge, Signore, tu che plasmi financo le propaggini della nostra vita di morte, e sai con mano leggera smussare le spine bandite dal tuo paradiso? Non è infatti lontana da noi la tua onnipotenza, anche quando noi siamo lontani da te. Avessi io almeno posto maggiore attenzione alla voce delle tue nubi: «Quanti si trovano in codesto stato proveranno la tribolazione della carne: ma voi, vi risparmi»; e ancora: «È cosa buona per l'uomo non toccare donna»; e ancora: «Chi non ha moglie, pensa alle cose di Dio, a come può piacere a Dio; chi invece è legato dal matrimonio, pensa alle cose del mondo, a come può piacere alla moglie». A queste voci avrei dovuto prestare maggiore attenzione e, mutilato «per il regno dei cieli», più lieto avrei atteso i tuoi amplessi.

4. E invece ero in piena effervescenza: mi abbandonai all'impeto dei miei sensi e mi staccai da te, e trasgredii ogni norma da te fissata pur senza sfuggire alle tue verghe: qual mortale lo potrebb-

14. Is. 42,14 20. Gen. 1,28 23. Gen. 3,18 Act. Ap. 17,27 26. 1
Ep. Cor. 7,28 27. 1 Ep. Cor. 7,1 28. 1 Ep. Cor. 7,32-3 31. Ev. Matth.
19,12 34. Lev. 10,11

35 enim hoc mortalium? Nam tu semper aderas misericorditer
 saeviens, et amarissimis aspergens offensionibus omnes inlici-
 tas iucunditates meas, ut ita quaerem sine offensione iucun-
 dari, et ubi hoc possem, non invenirem quidquam praeter te,
 Domine, praeter te, qui fingis dolorem in praecepto et percu-
 40 tis ut sanes, et occidis nos ne moriamur abs te. Ubi eram et
 quam longe exulabam a deliciis domus tuae anno illo sexto
 decimo aetatis carnis meae, cum accepit in me sceptrum – et
 totas manus ei dedi – vesania libidinis licentiosae per dedecus
 humanum, inlicitae autem per leges tuas? Non fuit cura meo-
 45 rum ruentem excipere me matrimonio, sed cura fuit tantum
 ut discerem sermonem facere quam optimum et persuadere
 dictione.

III 5. Et anno quidem illo intermissa erant studia mea,
 dum mihi reducto a Madauris, in qua vicina urbe iam coepe-
 ram litteraturae atque oratoriae percipiendae gratia peregrina-
 ri, longinquioris apud Carthaginem peregrinationis sumptus
 5 praeparabantur animositate magis quam opibus patris, muni-
 cipis Thagastensis admodum tenuis. Cui narro haec? Neque
 enim tibi, Deus meus, sed apud te narro haec generi meo,
 generi humano, quantulumcumque ex particula incidere potest
 in istas meas litteras. Et ut quid hoc? Ut videlicet ego et quis-
 10 quis haec legit cogitemus de quam profundo clamandum sit
 ad te. Et quid propius auribus tuis, si cor confitens et vita ex
 fide est? Quis enim non extollebat laudibus tunc hominem,
 patrem meum, quod ultra vires rei familiaris suae impenderet
 filio quidquid etiam longe peregrinanti studiorum causa opus

36. *aspergens* B C G S, P V Z (a. c.) Sk: *aspergens* cett. codd. (*asper* F) Pe Ve 44-5.

ad curam eorum C M *curam eorum* D O P (a. c.) *cura eorum* V

III 5. *parabantur* S

5-6. *municipii* B G M V

10. *quam: quo* A C D F G H M

be? Tu sempre eri lì, che infierivi misericordiosamente implacabile, e cospargevi di amarissime contrarietà ogni mio illecito piacere, < per indurmi a cercar piaceri privi di contrarietà, e, se ci fossi riuscito, non avrei trovato nient'altro all'infuori di te, Signore, di te «che ci dai per maestro il dolore», e che ci colpisci per guarirci e che ci uccidi perché non moriamo lontano da te. Dov'ero, in quale esilio remoto dalle delizie della tua casa, in quel sedicesimo anno della mia vita di carne, quando prese lo scettro su di me, e io mi consegnai tutto a lei prigioniero, la sfrenata libidine, lecita per l'abiezione dell'uomo, ma illecita per le tue leggi? I miei non si curarono di salvarmi dal precipizio col matrimonio, si curarono soltanto che imparassi a fare i più bei discorsi e a persuadere con la parola.

III 5. Proprio quell'anno avevo dovuto interrompere gli studi: richiamato da Madaura, una città vicina che avevo preso a frequentare per seguire corsi di letteratura ed eloquenza, mi si stava- < no raccogliendo i fondi necessari per un più impegnativo soggiorno a Cartagine, suggerito più dalle ambizioni che non dalle possibilità di mio padre, cittadino ben modesto del municipio di Tagaste. Ma a chi racconto queste cose? Non certo a te, Dio mio: ma rivolgendomi a te le racconto al genere cui appartengo, al genere umano, per minuscola che sia la parte di esso che potrà imbattersi in questo libro. E questo, perché? Evidentemente perché io, e chiunque altro legga tali cose, ci rendiamo conto da quali abissi dobbiamo levare a te il nostro grido. E cosa c'è di più vicino alle tue orecchie di un cuore che si confessa e di una vita di fede? Chi dunque, allora, non copriva di lodi l'uomo, intendo mio padre, che sborsava per il figlio, al di sopra delle possibilità familiari, tutto quello che era necessario per un soggiorno di studio, oltretutto

15 esset? Multorum enim civium longe opulentiorum nullum tale negotium pro liberis erat, cum interea non satageret idem pater qualis crescerem tibi aut quam castus essem, dummodo essem disertus vel desertus potius a cultura tua, Deus, qui es unus verus et bonus dominus agri tui, cordis mei.

20 6. Sed ubi sexto illo et decimo anno interposito otio ex necessitate domestica feriatu ab omni schola cum parentibus esse coepi, excesserunt caput meum vepres libidinum, et nulla erat eradicans manus. Quin immo ubi me ille pater in balneis vidit pubescentem et inquieta indutum adulescentia, quasi
25 iam ex hoc in nepotes gestiret, gaudens matri indicavit, gaudens vinulentia, in qua te iste mundus oblitus est creatorem suum et creaturam tuam pro te amavit, de vino invisibili per-versae atque inclinatae in ima voluntatis suae. Sed matris in
30 pectore iam inchoaveras templum tuum et exordium sanctae habitationis tuae: nam ille adhuc catechumenus et hoc recens erat. Itaque illa exilivit pia trepidatione ac tremore et quamvis mihi nondum fidei, timuit tamen vias distortas, in quibus ambulant qui ponunt ad te tergum et non faciem.

7. Ei mihi! Et audeo dicere tacuisse te, Deus meus, cum
35 irem abs te longius? Itane tu tacebas tunc mihi? Et cuius erant nisi tua verba illa per matrem meam, fidelem tuam, quae cantasti in aures meas? Nec inde quidquam descendit in cor, ut facerem illud. Volebat enim illa, et secreto memini, ut monuerit cum sollicitudine ingenti, ne fornicarer maximeque
40 ne adulterarem cuiusquam uxorem. Qui mihi monitus mulie-

28. *inclinatae in ima*: -ta in ima C -tae ** in ima O in ima -tae B *inlicitae in anima* S | *voluptatis* C D F 31. *exiluit* A H P S Z Sk Pe

lontano? Molti concittadini, ben più ricchi di lui, non si davano affatto tanto pensiero per i figli, nonostante poi questo stesso padre non si curasse minimamente di come crescessi ai tuoi occhi o quanto fossi casto, purché fossi provvisto d'eloquenza, o meglio < sprovvisto della tua scienza, o Dio, che sei l'unico vero e buon padrone del tuo campo, il mio cuore.

6. Ma quando, in quel sedicesimo anno, le difficoltà familiari mi costrinsero a far vacanza e a stare, lontano da qualsiasi tipo di scuola, con i miei genitori, i rovi delle passioni crebbero oltre il mio capo, e non c'era nessuna mano capace di sradicarli. Che anzi, quel mio padre, avendomi visto, ai bagni, in piena pubertà, rivestito dei segni dell'inquieta adolescenza, correndo già smanioso col pensiero da quello ai nipoti a venire, ne accennò tutto allegro a mia madre, tutto allegro di quell'ebbrezza che fa sì che il mondo abbia dimenticato che sei il suo creatore e amato in tua vece la creatura, provocata, intendo, dal vino invisibile di una volontà perversa e già inclinata alla bassezza. Ma nel petto di mia madre < avevi già iniziato il tuo tempio, le fondamenta della tua santa casa: lui invece era ancora catecumeno, oltretutto da poco. Così lei trasalì di pia apprensione e paura, e temette per me, sebbene non fos- < si ancora battezzato, le vie tortuose in cui cammina chi ti rivolge la schiena, non il volto.

7. Ahimè! E io oso dire che hai taciuto, tu, mio Dio, quando mi sono allontanato da te? Ma è proprio vero che tacesti con me? E di chi erano, se non tue, quelle parole che mi ripetesti all'orecchio tramite mia madre, tua fedele? Nessuna però mi raggiunse il cuore, inducendomi a obbedire. Lei voleva, e ricordo nel mio intimo con quanta sollecitudine tentò di persuadermi che mi astenessi dal fornicare, soprattutto dal commettere adulterio con la donna d'altri. Ma mi parevano ammonimenti da donnetta, e mi sarei

19. Ev. Matth. 13,24-30 26. Ep. Rom. 1,25 29. 1 Ep. Cor. 3,16-7 30.
Eccli. 24,14 31. 2 Ep. Cor. 7,15 33. Ier. 2,27 35. Is. 42,14

bres videbantur, quibus obtemperare erubescerem. Illi autem tui erant, et nesciebam et te tacere putabam atque illam loqui, per quam mihi tu non tacebas, et in illa contemnebaris a me, a me, filio eius, filio ancillae tuae, servo tuo. Sed nesciebam et praeceps ibam tanta caecitate ut inter coaetaneos
 45 meos puderet me minoris dedecoris, quoniam audiebam eos iactantes flagitia sua et tanto gloriantes magis quanto magis turpes essent, et libebat facere non solum libidine facti verum etiam laudis. Quid dignum est vituperatione nisi vitium?
 50 Ego, ne vituperarer, vitiosior fiebam, et ubi non suberat quo admisso aequarer perditis, fingebam me fecisse quod non feceram, ne viderer abiectior quo eram innocentior, et ne vilior haberer quo eram castior.

8. Ecce cum quibus comitibus iter agebam platearum
 55 Babyloniae et volutabar in caeno eius tamquam in cinnamidis et unguentis pretiosis. Et in umbilico eius quo tenacius haerere, calcabat me inimicus invisibilis et seducebat me, quia ego seductilis eram. Non enim et illa, quae iam de medio Babylonis fugerat sed ibat in ceteris eius tardior, mater carnis
 60 meae, sicut monuit me pudicitiam, ita curavit quod de me a viro suo audierat, iamque pestilentiosum et in posterum periculosum sentiebat, cohercere termino coniugalis affectus, si resecari ad vivum non poterat; non curavit hoc, quia metus erat ne impediretur spes mea compede uxoria, non spes illa
 65 quam in te futuri saeculi habebat mater, sed spes litterarum, quas ut nossem nimis volebat parens uterque, ille, quia de te prope nihil cogitabat, de me autem inania, illa autem, quia non solum nullo detrimento, sed etiam nonnullo adiumento

vergognato di ascoltarli. Erano invece tuoi, e io non lo sapevo, e ritenevo che tu tacessi e a parlare fosse colei per il cui tramite eri tu a parlarmi, e in lei eri disprezzato da me, da me che ero suo figlio, figlio della tua serva, servo tuo. Non lo sapevo, e andavo incontro al precipizio con tanta cecità da vergognarmi, tra i miei coetanei, di non essere altrettanto depravato al sentirli vantare le loro turpi imprese e tanto più gloriarsene quanto più erano turpi, e mi piaceva fare altrettanto non solo per il gusto di farlo, ma anche per la gloria. Cos'altro è degno di disprezzo, se non il vizio? Io, per non essere disprezzato, diventavo sempre più vizioso, e se non avevo commesso niente che mi mettesse alla pari coi corrotti, fingevo di aver fatto quello che non avevo fatto, per non sembrar più abietto quanto più ero innocente, e non esser stimato più spregevole quanto più ero casto.

8. Ecco con quali compagni me ne andavo per le piazze di Babilonia e mi rivoltavo nel suo fango come in cinnamomo e unguenti preziosi. E per tenermi più stretto al suo ombelico, un nemico invisibile mi calcava e, facile com'ero da sedurre, mi seduceva. E colei che già era fuggita dal centro di Babilonia ma ancora si attardava nei suoi dintorni, la madre della mia carne, se mi esortò alla castità, non altrettanto si premurò di contenere entro i confini dell'affetto coniugale, non potendolo tagliar via di netto, ciò che le aveva ricordato sul mio conto suo marito e che pure avvertiva pernicioso e colmo di pericoli per il futuro; non si premurò di farlo, perché c'era il timore di bloccare coi ceppi coniugali le speranze in me riposte, non quelle per la vita futura, ch'essa riponeva in te, ma quelle per gli studi letterari, nei quali entrambi i genitori troppo volevano che progredissi: lui, perché di te non pensava pressoché nulla, di me solo frivolezze, lei, invece, perché era convinta che quegli studi tradizionali non solo non sarebbero stati

42. Is. 42,14
51,6

44. Ps. 115,16
63. Cf. Otto, *Sprichwörter*, s.v. *vivus*, 4,377-8

55. Cant. 4,14

57. Ps. 55,3

58. Ier.

ad te adipiscendum futura existimabat usitata illa studia doctrinae. Ita enim conicio recolens, ut possum, mores parentum meorum. Relaxabantur etiam mihi ad ludendum habenae ultra temperamentum severitatis in dissolutionem affectionum variarum, et in omnibus erat caligo intercludens mihi, Deus meus, serenitatem veritatis tuae, et prodiebat tamquam ex adipe iniquitas mea.

IV 9. Furtum certe punit lex tua, Domine, et lex scripta in cordibus hominum, quam ne ipsa quidem delet iniquitas: quis enim fur aequo animo furem patitur? Nec copiosus adactum inopia. Et ego furtum facere volui et feci nulla compulsus egestate nisi penuria et fastidio iustitiae et sagina iniquitatis. Nam id furatus sum, quod mihi abundabat et multo melius, nec ea re volebam frui quam furto appetebam, sed ipso furto et peccato. Arbor erat pirus in vicinia nostrae vineae pomis onusta nec forma nec sapore inlecebrosis. Ad hanc excutiendam atque asportandam nequissimi adulescentuli perreximus nocte intempesta, quousque ludum de pestilentiae more in areis produxeramus, et abstulimus inde onera ingentia non ad nostras epulas, sed vel procienda porcis, etiamsi aliquid inde comedimus, dum tamen fieret a nobis quod eo liberet quo non liceret. Ecce cor meum, Deus, ecce cor meum, quod miseratus es in imo abyssi. Dicat tibi nunc ecce cor meum quid ibi quaerebat, ut essem gratis malus et malitiae meae causa nulla esset nisi malitia. Foeda erat, et amavi eam; amavi perire, amavi defectum meum, non illud ad

69. *futura: profut.* B P V Z, O (p. c.)
S *affezione* F

IV 1. *inscripta* A F G H M, O (a. c.)
B P V Z

72. *dissolutione* G V

72-3. *afflictionum*

15. *quo: quod* F G M V | *meus* post *deus* add.

dannosi, ma avrebbero avuto perfino qualche utilità, per arrivare sino a te. Così almeno ricostruisco, rievocando come posso il carattere dei miei genitori. Mi si allentavano poi le briglie dei divertimenti oltre i limiti di una ragionevole severità, lasciando libero sfogo alle più diverse passioni, e su tutte gravava una nebbia che mi precludeva, Dio mio, i cieli sereni della tua verità e «la mia iniquità sgorgava come dal mio stesso grasso».

IV 9. La tua legge punisce il furto, Signore, è vero, e lo punisce la legge scritta nel cuore dell'uomo, che neppure l'iniquità riesce a cancellare: c'è forse un ladro che sopporti volentieri un ladro? Ma neppure se è ricco, e l'altro spinto dalla povertà. Eppure io volli commettere un furto, e lo commisi non costretto da alcuna miseria, bensì da povertà e insofferenza di giustizia e sovrabbondanza di iniquità. Rubai infatti ciò che avevo in abbondanza e di qualità anche migliore, per godere non di ciò che cercavo di procurarmi col furto, bensì del furto stesso e del peccato. C'era un albero di pere, nei pressi della nostra vigna, carico di frutti non particolarmente attraenti né per l'aspetto né per il sapore. Qui ci spingemmo, noi ragazzacci, per scuoterlo e spogliarlo, a notte fonda, dopo aver protratto, secondo le nostre pessime abitudini, fino a quell'ora il gioco nelle piazze, e ne portammo via una gran quantità di frutti, non per farne una scorpacciata, ma per gettarle ai porci, anche se poi finì che qualcuno ne mangiammo, pur di provare ciò che tanto più ci era gradito quanto più era proibito. Ecco il mio cuore, Dio, ecco il cuore che nel profondo dell'abisso ti ha mosso a pietà. Ora ti dirà, questo mio cuore, cos'era andato a cercarvi, e perché io fossi tanto malvagio senza un motivo e la mia malvagità non avesse altro motivo all'infuori di sé stessa. Era immonda, e io l'amai; amai la mia rovina, amai il mio annientamen-

- 20 quod deficiebam, sed defectum meum ipsum amavi, turpis anima et dissiliens a firmamento tuo in exterminium, non dedecore aliquid, sed dedecus appetens.

V 10. Etenim species est pulchris corporibus et auro et argento et omnibus, et in contactu carnis congruentia valet plurimum ceterisque sensibus est sua cuique accommodata modificatio corporum; habet etiam honor temporalis et imperitandi atque superandi potentia suum decus, unde etiam vindictae aviditas oritur; et tamen in cuncta haec adipiscenda non est egrediendum abs te, Domine, neque deviandum a lege tua. Et vita, quam hic vivimus, habet inlecebram suam propter quendam modum decoris sui et convenientiam cum 10 his omnibus infimis pulchris. Amicitia quoque hominum caro nodo dulcis est propter unitatem de multis animis. Propter universa haec atque huius modi peccatum admittitur, dum immoderata in ista inclinatione, cum extrema bona sint, meliora et summa deseruntur, tu, Domine Deus noster, et 15 veritas tua et lex tua. Habent enim et haec ima delectationes, sed non sicut Deus meus, qui fecit omnia, quia in ipso delectatur iustus, et ipse est deliciae rectorum corde.

11. Cum itaque de facinore quaeritur, qua causa factum sit, credi non solet, nisi cum appetitus adipiscendi alicuius 20 illorum bonorum, quae infima diximus, esse potuisse apparuerit aut metus amittendi. Pulchra sunt enim et decora, quamquam prae bonis superioribus et beatificis abiecta et iacentia. Homicidium fecit. Cur fecit? Adamavit eius coniugem aut praedium aut voluit depraedari unde viveret, aut timuit ab

to: non ciò per cui mi annientavo, amai, ma l'annientamento stesso, turpe anima che si strappava al tuo saldo sostegno «per sterminarsi», bramando non qualcosa con ignominia, ma l'ignominia stessa.

V 10. Senz'altro affascinante è la vista di un bel corpo, dell'oro, dell'argento e simili: e nel senso del tatto conta soprattutto la consonanza della mano con ciò che si tocca e a ogni altro senso proviene dagli oggetti una sensazione che è loro adatta. Allo stesso modo, anche l'onore temporale, il potere di comandare e imporsi ha una sua attrattiva – da cui nasce tra l'altro anche il desiderio di vendetta: e tuttavia, nel cercare di procurarsi tutto questo, non bisogna mai allontanarsi da te, Signore, né deviare dalla tua legge. E la vita, che qui viviamo, ha pur essa un suo fascino, che le deriva da un certo senso di decoro che le è proprio e dalla sintonia con tutte queste bellezze di qualità inferiore. L'amicizia stessa tra gli uomini è dolce per il nodo d'affetto che unisce tra loro molte anime. Per tutte queste cose e altre consimili si commette peccato solo quando le si cerca smodatamente, trattandosi di beni d'infimo grado, e si trascurano i migliori e sommi: te, Signore Dio nostro, e la tua verità e la tua legge. Anche questi beni infimi danno piacere, ma non come il mio Dio, che ha fatto ogni cosa, poiché in lui trova piacere il giusto e lui stesso è la delizia dei retti di cuore.

11. Quando perciò si indaga su un delitto, sul perché sia stato commesso, non ci si crede finché non salta fuori che può esser stata la brama di procurarsi uno di quei beni che abbiamo definito infimi, o il timore di perderlo. Sono infatti belli e gradevoli, seppure, a confronto dei beni superiori e beatificanti, spregevoli e bassi. Il tale ha commesso omicidio. Perché lo ha fatto? S'era innamorato della moglie o del podere dell'ucciso, o si è spinto a rubare per vivere, o ha temuto di subire la stessa cosa da parte della vittima,

21. Iudith 4,10; Eccli. 39,36

V 15. Ps. 118,142 17. Ps. 63,11

25 illo tale aliquid amittere aut laesus ulcisci se exarsit. Num
homicidium sine causa faceret ipso homicidio delectatus?
Quis crediderit? Nam et de quo dictum est vaecordi et nimis
crudeli homine quod gratuito potius malus atque crudelis
erat, praedicta est tamen causa: ne per otium, inquit, torpes-
30 ceret manus aut animus. Quare id quoque? cur ita? Ut scilicet
illa exercitatione scelerum capta urbe honores, imperia, divi-
tias assequeretur et careret metu legum et difficultate rerum
propter inopiam rei familiaris et conscientiam scelerum. Nec
ipse igitur Catilina amavit facinora sua, sed utique aliud,
35 cuius causa illa faciebat.

VI 12. Quid ego miser in te amavi, o furtum meum, o
facinus illud meum nocturnum sexti decimi anni aetatis
meae? Non enim pulchrum eras, cum furtum esses. Aut vero
aliquid es, ut loquar ad te? Pulchra erant poma illa, quae fura-
5 ti sumus, quoniam creatura tua erat, pulcherrime omnium,
creator omnium, Deus bone, Deus summum bonum et bonum
verum meum; pulchra erant illa poma, sed non ipsa concupi-
vit anima mea miserabilis. Erat mihi enim meliorum copia,
illa autem decerpsi, tantum ut furarer. Nam decerpta proieci
10 epulatus inde solam iniquitatem, qua laetabar fruens. Nam et
si quid illorum pomorum intravit in os meum, condimentum
ibi facinus erat. Et nunc, Domine Deus meus, quaero quid
me in furto delectaverit, et ecce species nulla est: non dico
sicut in aequitate atque prudentia, sed neque sicut in mente
15 hominis atque memoria et sensibus et vegetante vita, neque
sicut speciosa sunt sidera et decora locis suis et terra et mare
plena fetibus, qui succedunt nascendo decedentibus; non sal-

27. *quodam* S, P (p. c.)V *querere* F) Ve30. *quare* B P S, D (p. c.) Sk Pe: *quaere* cett. codd. (*queret*VI 10. *solum* F *sola iniquitate* C D M (p. c.)12. *ibi: mihi* G M

o bruciava dal desiderio di vendicare un'offesa. Come avrebbe potuto commettere un omicidio senza motivo, per il semplice gusto di commetterlo? Chi lo crederebbe? Anche per quel tale di cui si < diceva ch'era pazzo e spietato, poiché era malvagio e crudele senza una ragione, anche per lui si trovò una ragione: «Per evitare», si disse, «che l'inazione gli intorpidisse la mano e lo spirito». E anche questo a che scopo? Perché? Perché, con questo continuo esercizio del crimine, egli voleva impadronirsi della città e raggiungere onori, potere, ricchezza, e liberarsi dalla paura delle leggi e dalle difficoltà causate dall'esiguità del patrimonio e dalla coscienza dei delitti. Neppure Catilina amò dunque i suoi crimini, bensì lo scopo per cui li commetteva.

VI 12. Cosa ho dunque amato in te, sventurato che ero, o furto mio, o crimine mio notturno del sedicesimo anno di mia vita? Bello non eri, essendo un furto. Sei almeno qualcosa, a cui ci si possa rivolgere? I frutti che rubammo erano belli, poiché erano tue creature, tu il più bello di tutte le cose, tu il creatore di tutte le cose, Dio buono, Dio sommo bene e vero mio bene: belli erano quei frutti, ma non furono loro ad attirare la mia anima sciagura- < ta. Ne avevo in abbondanza e di migliori, e tuttavia li colsi, e solo per rubarli. Li colsi e li gettai, pascendomi unicamente del gusto malvagio di rubare. E se di quei frutti qualcosa finì nella mia bocca, a dargli sapore fu il senso di colpa. E ora, Signore Dio mio, mi chiedo quale piacere potei provare nel furto, ma, ecco, non ci vedo nessuna bellezza: non dico quella che c'è nella giustizia e nella saggezza, ma neppure quella che può esservi nella mente dell'uomo, nella memoria, nei sensi, nella vita vegetativa, né nel modo in cui son belli e bene ordinati, ciascuno al suo posto, gli astri e la terra e il mare pieni di esseri viventi, nel loro continuo avvicinarsi nella <

tem ut est quaedam defectiva species et umbratica vitiis fallentibus.

- 20 **13.** Nam et superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia Deus excelsus. Et ambitio quid nisi honores quaerit et gloriam, cum tu sis prae cunctis honorandus unus et gloriosus in aeternum? Et saevitia potestatum timeri vult; quis autem timendus nisi unus Deus, cuius potestati eripi aut subtrahi quid potest, quando aut ubi aut quo vel a quo
25 potest? Et blanditiae lascivientium amari volunt: sed neque blandius est aliquid tua caritate nec amatur quidquam salubrius quam illa prae cunctis formosa et luminosa veritas tua. Et curiositas affectare videtur studium scientiae, cum tu
30 omnia summe noveris. Ignorantia quoque ipsa atque stultitia simplicitatis et innocentiae nomine tegitur, quia te simplicius quidquam non reperitur. Quid te autem innocentius, quandoquidem opera sua malis inimica sunt? Et ignavia quasi quietem appetit; quae vero quies certa praeter dominum? Luxuria
35 satietatem atque abundantiam se cupit vocari; tu es autem plenitudo et indeficiens copia incorruptibilis suavitatis. Effusio liberalitatis obtendit umbram: sed bonorum omnium largitor affluentissimus tu es. Avaritia multa possidere vult: et tu possides omnia. Invidentia de excellentia litigat: quid te
40 excellentius? Ira vindictam quaerit; te iustius quis vindicat? Timor insolita et repentina exhorrescit rebus, quae amantur, adversantia, dum praecavet securitati; tibi enim quid insolitum? Quid repentinum? Aut quis a te separat quod diligis? Aut ubi nisi apud te firma securitas? Tristitia rebus amissis
45 contabescit, quibus se oblectabat cupiditas, quia ita sibi nolle, sicut tibi auferri nihil potest.

25. *quid: qui* C D *quis* F | *potest* om. S
(p. c.)

36. *suavitas* F S

39. *invidia* B P Z, O

vita e nella morte: neppure, infine, nel modo di quella bellezza ingannevole e piena d'ombre dei vizi che ci seducono.

13. Giacché anche la superbia imita l'eccellenza, ma tu sei il < Dio eccelso al di sopra di tutte le cose. E l'ambizione cerca forse qualcosa di diverso da onori e gloria, mentre sei tu il solo da onorare sopra tutto ed eternamente glorioso? E la crudeltà dei potenti vuole incutere timore: ma chi altri è da temere all'infuori del solo Dio, al cui potere che cosa si può strappare o togliere, quando, dove, come, da chi? Le carezze dei dissoluti vogliono eccitare l'amore: ma non vi è nulla di più carezzevole della tua carità, e non vi è oggetto d'amore più salutare della più bella e luminosa di tutte le cose, la tua verità. La curiosità sembra aspirare con ogni sua forza all'acquisto della conoscenza, ma tu sei colui che tutto sa in sommo grado. L'ignoranza stessa e la stoltezza si coprono col nome di semplicità e innocenza, perché nulla si trova più semplice di te. Cos'è infatti più innocente di te, dal momento che le loro stesse opere sono nemiche ai malvagi? E la pigrizia sembra mirare alla quiete: ma quale quiete è sicura all'infuori del Signore? Il lusso brama chiamarsi soddisfazione e abbondanza: ma tu sei la pienezza e l'inesauribile dovizia d'incorruttibile soavità. La prodigalità si pone all'ombra della liberalità: ma tu sei l'opulentissimo dispensatore d'ogni bene. L'avarizia vuol possedere molte cose: ma tu le possiedi tutte. L'invidia briga per eccellere: ma che cosa più eccellente di te? L'ira cerca la vendetta: ma chi si vendica più giustamente di te? Il timore, nella sua ricerca di sicurezza, rabbrivisce a ogni evento insolito e improvviso che possa minacciare ciò che si ama: ma a te che cosa è insolito e improvviso? E chi può separarti da ciò che ami? E dove, se non presso di te, una salda sicurezza? La tristezza si consuma per ciò che ha perso e che faceva la gioia dell'avidità: essa vorrebbe che, come a te, così anche a lei non fosse possibile portare via nulla.

14. Ita fornicatur anima, cum avertitur abs te et quaerit extra te ea quae pura et liquida non invenit, nisi cum redit ad te. Perverse te imitantur omnes qui longe se a te faciunt et
 50 extollunt se adversum te. Sed etiam sic te imitando indicant creatorem te esse omnis naturae et ideo non esse quo a te omni modo recedatur. Quid ergo in illo furto ego dilexi et in quo dominum meum vel vitiose atque perverse imitatus sum? An libuit facere contra legem saltem fallacia, quia potentatu
 55 non poteram, ut mancā libertatem captivus imitarer faciendo impune quod non liceret tenebrosa omnipotentiae similitudine? Ecce est ille servus fugiens dominum suum et consecutus umbram. O putredo, o monstrum vitae et mortis profunditas! Potuitne libere quod non licebat, non ob aliud nisi quia
 60 non licebat?

VII 15. Quid retribuam Domino, quod recolit haec memoria mea et anima mea non metuit inde? Diligam te, Domine, et gratias agam et confitear nomini tuo, quoniam tanta dimisisti mihi mala et nefaria opera mea. Gratiae tuae
 5 deuto et misericordiae tuae quod peccata mea tamquam glaciem solvisti. Gratiae tuae deuto et quaecumque non feci mala: quid enim non facere potui, qui etiam gratuitum facinus amavi? Et omnia mihi dimissa esse fateor, et quae mea sponte feci mala et quae te duce non feci. Quis est hominum,
 10 qui suam cogitans infirmitatem audet viribus suis tribuere castitatem atque innocentiam suam, ut minus amet te, quasi minus ei necessaria fuerit misericordia tua, qua donas peccata conversis ad te? Qui enim vocatus a te secutus est vocem

14. È così che l'anima fornicava, quando si allontana da te e fuori di te cerca quelle cose che non trova pure e incontaminate se non ritornando a te. Perversamente ti imitano tutti coloro che si < separano da te e si levano contro di te. Ma pur così male imitandoti, mostrano chiaro che sei tu il creatore di tutta la natura e che perciò è impossibile separarsi totalmente da te. Che cosa ho dunque amato in quel furto e in che cosa ho imitato, sia pure in modo vizioso e perverso, il mio Signore? Forse mi piacque andare contro < la tua legge almeno con l'inganno, non potendolo con la forza: schiavo com'ero, simulai una libertà monca compiendo impunemente l'illecito in una tenebrosa parodia di onnipotenza. Eccoli, quello schiavo che ha fuggito il suo padrone e ha trovato l'ombra. O putredine, o mostruosità di vita e profondità di morte! Poté davvero piacermi l'illecito per nient'altro se non perché illecito? <

VII 15. «Come ricambierò il Signore», per il fatto che la mia memoria ricorda queste cose e la mia anima non ne è impaurita? Ti amerò, Signore, e ti renderò grazie e confesserò il tuo nome per avermi rimesso così grandi peccati e così nefande azioni. Assegno alla tua grazia e alla tua misericordia se hai disciolto i miei peccati come ghiaccio. Assegno alla tua grazia anche tutti i peccati che non ho commesso: cosa infatti non avrei potuto commettere, se amavo perfino il delitto senza trarne vantaggio? Ma tutto mi è stato rimesso, lo riconosco, sia i peccati che commisi di mia volontà sia quelli che non commisi per il tuo intervento. Quale uomo, considerando la propria infermità, oserebbe attribuire alle proprie forze la sua castità e innocenza, per poterti amare di meno, quasi che meno gli fosse stata necessaria la tua misericordia, con la quale condoni i peccati a coloro che si sono rivolti a te? Chi dunque, da te chiamato, ha seguito la tua voce e ha evitato i peccati che qui

47. Ps. 72,27

57. Iob 7,2

VII 1. Ps. 115,12

3. Ps. 53,8

5. Eccli. 3,17

13. Ps. 50,15

tuam et vitavit ea, quae me de me ipso recordantem et faten-
 15 tem legit, non me derideat ab eo medico aegrum sanari, a quo
 sibi praestitum est ut non aegrotaret, vel potius ut minus
 aegrotaret et ideo te tantundem, immo vero amplius diligit,
 quia per quem me videt tantis peccatorum meorum languori-
 bus exui, per eum se videt tantis peccatorum languoribus non
 20 implicari.

VIII 16. Quem fructum habui miser aliquando in his,
 quae nunc recolens erubesco, maxime in illo furto in quo
 ipsum furtum amavi, nihil aliud, cum et ipsum esset nihil et
 eo ipso ego miserior? Et tamen solus id non fecissem – sic
 5 recordor animum tunc meum – solus omnino id non fecissem.
 Ergo amavi ibi etiam consortium eorum, cum quibus id feci.
 Non ergo nihil aliud quam furtum amavi; immo vero nihil
 aliud, quia et illud nihil est. Quid est re vera? Quis est qui
 doceat me, nisi qui inluminat cor meum et discernit umbras
 10 eius? Quid est quod mihi venit in mentem quaerere et discu-
 tere et considerare, quia si tunc amarem poma illa, quae fura-
 tus sum, et eis frui cuperem, possem etiam solus, si satis
 esset, committere illam iniquitatem, qua pervenirem ad
 voluptatem meam, nec confricatione consciorum animorum
 15 accenderem pruritum cupiditatis meae? Sed quoniam in illis
 pomis voluptas mihi non erat, ea erat in ipso facinore, quam
 faciebat consortium simul peccantium.

IX 17. Quid erat ille affectus animi? Certe enim plane
 turpis erat nimis, et vae mihi erat, qui habebam illum. Sed
 tamen quid erat? Delicta quis intellegit? Risus erat quasi titil-

VII 14. *me* (1) om. A G H M P | *me* (2) om. B

VIII 4. *si* G M, P (p. c.)

6. *eorum: reorum* A C D H

14. *consociorum* F G,

M (a. c.)

IX 2. *qui: quia* G M

legge, da me ricordati e confessati, non mi deriderà se, malato, fui guarito da quello stesso medico che gli concesse di non ammalarsi, o, piuttosto, di ammalarsi meno gravemente; e ti amerà altrettanto, anzi ancora di più, poiché vede sé stesso preservato dalle tante sofferenze dei suoi peccati a opera di colui dal quale vede me spogliato dalle tante sofferenze dei miei.

VIII 16. Qual frutto trassi allora, miserabile, da ciò che ora arrossisco a rammentare, specialmente da quel furto nel quale amai il furto in sé stesso e nient'altro, che pure in fondo non era nulla, ciò che mi faceva ancora più miserabile? Tuttavia, da solo non l'avrei commesso – così ricordo il mio stato d'animo di allora –, da solo non l'avrei certamente commesso. In esso amai dunque anche la complicità di coloro coi quali lo commisi. Non è perciò vero che non amai nient'altro che il furto; anzi, proprio nient'altro, poiché anche quel di più non era nulla. Ma allora, che cosa fu realmente? Chi me lo può insegnare, se non colui che illumina il mio cuore e ne discerne le ombre? E come mai mi viene in mente di indagare, esaminare, riflettere? Se allora avessi amato i frutti che rubai, e avessi bramato di cibarmene, avrei potuto commettere quel misfatto anche da solo, se fosse bastato per appagare il mio desiderio, e non avrei acceso il prurito della mia cupidigia con lo sfregamento di animi complici. Ma poiché non in quei frutti risiedeva il mio piacere, esso sarà stato nel misfatto in sé stesso, costituito dalla complicità dei peccatori.

IX 17. Qual era il sentimento che provavo? Turpe era senza dubbio, e anche molto, e guai a me che ne ero preso. Ma insomma, cos'era? I peccati, chi li conosce? Era il riso che, per così dire, ci

lato corde, quod fallebamus eos, qui haec a nobis fieri non
 5 putabant et vehementer nolebant. Cur ergo eo me delectabat,
 quo id non faciebam solus? An quia etiam nemo facile solus
 ridet? Nemo quidem facile, sed tamen etiam solos et singulos
 homines, cum alius nemo praesens est, vincit risus aliquando,
 si aliquid nimie ridiculum vel sensibus occurrit vel animo. At
 10 ego illud solus non facerem, non facerem omnino solus. Ecce
 est coram te, Deus meus, viva recordatio animae meae. Solus
 non facerem furtum illud, in quo me non libebat id quod
 furabar, sed quia furabar: quod me solum facere prorsus non
 liberet, nec facerem. O nimis inimica amicitia, seductio men-
 15 tis investigabilis, ex ludo et ioco nocendi aviditas, et alieni
 damni appetitus, nulla lucri mei, nulla ulciscendi libidine, sed
 cum dicitur: «Eamus, faciamus», et pudet non esse impuden-
 tem.

X 18. Quis exaperit istam tortuosissimam et implicatissi-
 mam nodositatem? Foeda est; nolo in eam intendere, nolo
 eam videre. Te volo, iustitia et innocentia, pulchra et decora
 honestis luminibus et insatiabili satietate. Quies est apud te
 5 valde et vita imperturbabilis. Qui intrat in te, intrat in gau-
 dium Domini sui et non timebit et habebit se optime in op-
 timo. Defluxi abs te ego et erravi, Deus meus, nimis devius
 ab stabilitate tua in adolescentia et factus sum mihi regio e-
 gestatis.

9. *occurrit* B P V Z

X 4. *quies est: qui est* S, M (a. c.)

titillava il cuore, al pensiero di ingannare gente che mai da noi se lo sarebbe aspettato e ne sarebbe stata violentemente contrariata. Perché dunque mi piaceva tanto di non esser solo a farlo? Forse perché nessuno ride facilmente da solo? Facilmente no, nessuno, però a volte il riso vince anche singole persone in solitudine, lontane da tutti, se ai sensi o alla mente si presenta qualcosa di molto buffo. Io, però, quello da solo non l'avrei fatto, da solo non l'avrei proprio fatto. Eccolo davanti a te, mio Dio, il vivo ricordo dell'anima mia. Da solo non avrei commesso quel furto, nel quale non mi piaceva ciò che rubavo, ma il fatto che rubavo: ciò che da solo non mi sarebbe certamente piaciuto fare, né avrei fatto. O amicizia troppo nemica, o insondabile seduzione della mente, gioco e trastullo che diventa bramosia di far del male, bisogno di danneggiare gli altri senza alcun tornaconto mio proprio o sete di vendetta, ma basta che uno dica: «Andiamo, facciamo», e ti vergogni di non esser svergognato.

X 18. Chi scioglierà questo groviglio tortuosissimo e inestri- <
cabilissimo? Son cose turpi: non voglio posarvi gli occhi, non voglio vederle. Te voglio, giustizia e innocenza, bella e adorna di luce incorrotta e di insaziabile sazietà. Completa è la quiete presso di te e imperturbabile la vita. Chi entra in te, entra nella gioia del suo Signore e non avrà paura alcuna e si troverà perfettamente in colui che è perfetto. Sono scivolato via da te e ho errato, Dio mio, nella mia adolescenza, troppo lontano dalla tua saldezza, diventando a me stesso «terra di miseria». <

LIBER TERTIUS

I 1. Veni Carthaginem, et circumstrepebat me undique
sartago flagitiosorum amorum. Nondum amabam et amare
amabam et secretiore indigentia oderam me minus indigen-
tem. Quaerebam quid amarem, amans amare, et oderam secu-
5 ritatem et viam sine muscipulis, quoniam fames mihi erat
intus ab interiore cibo, te ipso, Deus meus, et ea fame non
esuriebam, sed eram sine desiderio alimentorum incorruptibi-
lium, non quia plenus eis eram, sed quo inanior, fastidiosior.
Et ideo non bene valebat anima mea et ulcerosa proiciebat se
10 foras, miserabiliter scalpi avida contactu sensibilibium. Sed si
non haberent animam, non utique amarentur. Amare et amari
dulce mihi erat magis, si et amantis corpore fruerer. Venam
igitur amicitiae coinquinabam sordibus concupiscentiae can-
doremque eius obnubilabam de tartaro libidinis, et tamen
15 foedus atque inhonestus, elegans et urbanus esse gestiebam
abundanti vanitate. Rui etiam in amorem, quo cupiebam
capi. Deus meus, misericordia mea, quanto felle mihi suavita-
tem illam et quam bonus aspersisti, quia et amatus sum et
pervenire occulte ad vinculum fruendi et conligabar laetus

I 2. *amare*: -ri C F M, D (a. c.) O (p. c.)
S 19. *occulte* om. S

5. *famis* F S Sk

16. *amore* G

LIBRO TERZO

I 1. Giunsi a Cartagine, e d'ogni parte intorno mi strepitava <
il calderone degli amori peccaminosi. Non amavo ancora, ma amavo <
l'amore, e a causa di questa miseria segreta mi odiavo per non esse-
re abbastanza misero. Amando l'amore cercavo cosa amare e odia-
vo la sicurezza e la via sgombra da tranelli, poiché avevo sì, dentro,
una fame di cibo interiore, proprio di te, Dio mio, ma di quella fa-
me non mi consumavo e non avevo alcun desiderio di cibo incorrut-
tibile, non perché ne fossi colmo, ma perché più ne ero privo, più
mi disgustava. E per questo l'anima mia non stava troppo in salute
e, coperta di piaghe, si proiettava fuori di sé, miseramente bramosa
di sfregarsi al contatto delle cose sensibili – che nessuno amerebbe,
se non avessero un'anima. Amare ed essere amato mi era più dolce <
se si univa al possesso del corpo dell'amante. Inquinavo così la fon-
te dell'amicizia con le sozzure della concupiscenza e ne oscuravo il <
candore con la tenebra della libidine, e tuttavia, sporco e volgare,
smaniavo dalla vanità di apparire elegante e raffinato. Mi lasciai
quindi cadere nelle trappole d'amore in cui bramavo esser preso.
Dio mio, misericordia mia, di quanto fiele mi aspergesti quella dol-
cezza e quanto buono fosti a farlo, giacché fui amato e raggiunsi di
nascosto il nodo del piacere e mi lasciai avvincere lietamente in

- 20 aerumnosis nexibus, ut caederer virgis ferreis ardentibus zeli
et suspicionum et timorum et irarum atque rixarum.

II 2. Rapiebant me spectacula theatra plena imaginibus
miseriarum mearum et fomitibus ignis mei. Quid est, quod
ibi homo vult dolere cum spectat luctuosa et tragica, quae
tamen pati ipse nollet? Et tamen pati vult ex eis dolorem
5 spectator et dolor ipse est voluptas eius. Quid est nisi misera-
bilis insania? Nam eo magis eis movetur quisque, quo minus a
talibus affectibus sanus est, quamquam, cum ipse patitur,
miseria, cum aliis compatitur, misericordia dici solet. Sed
qualis tandem misericordia in rebus fictis et scenicis? Non
10 enim ad subveniendum provocatur auditor, sed tantum ad
dolendum invitatur et auctori earum imaginum amplius favet,
cum amplius dolet. Et si calamitates illae hominum vel anti-
quae vel falsae sic agantur, ut qui spectat non doleat, abscedit
inde fastidiens et reprehendens; si autem doleat, manet inten-
15 tus et gaudens lacrimat.

3. Ergo amantur et dolores. Certe omnis homo gaudere
vult. An cum miserum esse neminem libeat, libet tamen esse
misericordem, quod quia non sine dolore est, hac una causa
amantur dolores? Et hoc de illa vena amicitiae est. Sed quo
20 vadit? Quo fluit? Ut quid decurrit in torrentem picis bullien-
tis, aestus immanes taetrarum libidinum, in quos ipsa muta-
tur et vertitur per nutum proprium de caelesti serenitate
detorta atque deiecta? Repudietur ergo misericordia? Nequa-
quam. Ergo amentur dolores aliquando. Sed cave immundi-
25 tiam, anima mea, sub tutore Deo meo, Deo patrum nostro-

II 3. *cum spectat* om. S 5-6. *miserabilis* A G M Z Pe: *mirabilis* cett. codd. Sk
Ve 8. *miseriam* M V, G (a. c.) | *miseria... compatitur* om. S 11. *auctori* C D F
G M S V Sk: *actori* cett. codd. Pe Ve cf. Isnenghi 8 15. *gaudens lacrimat* C D F
G V, O (a. c.) Ve: *gaudens lacrimae* B P S Z, O (p. c.) Sk *gaudens lacrimat lacrimae* A H
Pe *gaudens lacrimator* M

quei tristi legami fino a battermi con le verghe di ferro arroventato della gelosia, del sospetto, del timore, dell'ira, della rissa.

II 2. Mi rapivano gli spettacoli teatrali, pieni di rappresentazioni delle mie miserie e di esche per il mio fuoco. Ma perché mai, a teatro, l'uomo vuol soffrire contemplando fatti tragici e luttuosi, che tuttavia non vorrebbe patire lui stesso? Ciò nonostante, come spettatore, vuol trarre da essi motivo di sofferenza e la sofferenza stessa è il suo piacere. Cos'altro è questo, se non miserabile pazzia? Giacché a quelle vicende si commuove di più chi meno è immune da tali passioni, sebbene quando sia lui a patirne la chiami miseria, quando compatisce gli altri, pietà. Ma quale pietà potrà mai esserci per fatti non veri, rappresentati sulla scena? Non è infatti che lo spettatore sia sollecitato a soccorrere, ma solo invitato a soffrire, e tanto più applaude l'autore di quelle rappresentazioni, quanto più soffre. E se per caso quelle storie calamitose, d'altri tempi o inventate che siano, son rappresentate in modo che lo spettatore non soffre, questi se ne va indispettito e polemico; se invece soffre, rimane attento e, piangendo, se la gode.

3. Amiamo dunque anche le sofferenze. Ma è certo che ogni uomo vuol godere. Forse, dato che a nessuno piace esser misero e tuttavia piace esser pietoso, e non è possibile esserlo senza sofferenza, forse solo per questo si amano le sofferenze? Anche questa passione sgorga dalla sorgente dell'amicizia. Ma dove si dirige? Verso quale meta corre? Come mai va a finire in un torrente di pece bollente, in gorgi immani di tetre libidini, in cui essa si trasforma e muta sul suo proprio slancio, deviando e abbassandosi dalla tersa limpidezza del cielo? Bisogna dunque ripudiare la pietà? Per nulla. Ci sia dunque concesso di amare talvolta le sofferenze. Ma guardati dalla sporcizia, anima mia, sotto la tutela del mio

20. Ps. 2,9

21. Ep. Gal. 5,20

II 25. Dan. 3,52-5

rum et laudabili et superexaltato in omnia saecula, cave
 immunditiam. Neque enim nunc non misereor, sed tunc in
 theatris congaudebam amantibus, cum sese fruebantur per
 flagitia, quamvis haec imaginarie gererent in ludo spectaculi,
 30 cum autem sese amittebant, quasi misericors contristabar; et
 utrumque delectabat tamen. Nunc vero magis misereor gau-
 dentem in flagitio quam velut dura perpeccatum detrimento
 perniciosae voluptatis et amissione miserae felicitatis. Haec
 certe verior misericordia, sed non in ea delectat dolor. Nam
 35 etsi approbatur officio caritatis qui dolet miserum, mallet
 tamen utique non esse quod doleret, qui germanitus miseri-
 cors est. Si enim est malivola benivolentia, quod fieri non
 potest, potest et ille, qui veraciter sinceriterque miseretur,
 cupere esse miseros, ut misereatur. Nonnullus itaque dolor
 40 approbandus, nullus amandus est. Hoc enim tu, Domine
 Deus, qui animas amas, longe alteque purius quam nos et
 incorruptibilis misereris, quod nullo dolore sauciaris. Et ad
 haec quis idoneus?

4. At ego tunc miser dolere amabam et quaerebam ut
 45 esset quod dolerem, quando mihi in aerumna aliena et falsa et
 saltatoria ea magis placebat actio histrionis meque alliciebat
 vehementius, qua mihi lacrimae excutiebantur. Quid autem
 mirum, cum infelix pecus aberrans a grege tuo et impatiens
 custodiae tuae turpi scabie foedarer? Et inde erant dolorum
 50 amores, non quibus altius penetrarer – non enim amabam
 talia perpeti, qualia spectare – sed quibus auditis et fictis
 tamquam in superficie raderer: quos tamen quasi ungues

26. *superelato* S 29. *gererent*: *gerent* S, M (a. c.) *gererentur* C D G *generent* V *gene-*
rentur F 31. *miseror* A H S Sk 36-7. *misericors* C: *miser* D *misertis* F *miserio-*
res G 51. *spectarem* B P V Z

Dio, Dio dei nostri padri e degno di lode e sommamente esaltato in tutti i secoli, guardati dalla sporcizia. Ancor oggi provo pietà, ma allora, a teatro, prendevo parte alla gioia degli amanti, quando godevano impudicamente l'uno dell'altra, sebbene agissero nell'illusione del gioco scenico; e quando si lasciavano, soffrivo, come preso da autentica pietà; eppure in entrambi i casi mi divertivo. Adesso invece provo maggior pietà per chi gode nel peccato che non per chi soffre, come per una grave disgrazia, per il venir meno di un piacere dannoso o per la perdita di una felicità infelice. Ed è questa una pietà molto più vera, ma la sua non è una sofferenza che dia piacere. Infatti, anche se si approva chi si duole dell'infelicità altrui, in quanto adempie a un preciso dovere, per chi è sinceramente pietoso sarebbe comunque preferibile che non vi fosse di che dolersi. Solo se esistesse – e non può esistere – una benevolenza malevola, potrebbe anche esistere chi, pervaso da vera e sincera pietà, desidererebbe che vi fossero infelici, per poterli commiserare. Vi sono insomma sofferenze che si debbono approvare, nessuna che si debba amare. Tu, Signore Dio, che ami le anime, sei capace di una pietà molto più profonda e pura della nostra, e più incorruttibile, poiché non sei ferito da alcuna sofferenza. «Ma chi < può arrivare a tanto? »

4. Ma allora io infelice amavo soffrire e cercavo pretesti di sofferenza, e in quelle sventure, sia pure estranee e false e istrioniche, la recitazione dell'attore che più mi piaceva e con più forza mi prendeva, era quella che mi strappava le lacrime. E cosa c'è di strano se, pecora infelice, errabonda lontano dal tuo gregge e insofferente della tua custodia, ero colpito da turpe scabbia? E di qui la mia passione per le sofferenze, non per quelle che mi potessero entrar dentro per davvero – non amavo infatti subire quelle stesse cose alle quali amavo assistere –, ma per quelle inventate, che a udirle mi scalfissero appena a fior di pelle: dal che tuttavia,

42. 2 Ep. Cor. 2,16
18,22

48. Vergilius, *Ecl.* 3,3

Ps. 118,176; Ev. Matth.

49. Lev. 22,22

scalpentium fervidus tumor et tabes et sanies horrida consequeretur. Talis vita mea numquid vita erat, Deus meus?

III 5. Et circumvolabat super me fidelis a longe misericordia tua. In quantas iniquitates distabui et sacrilega curiositate secutus sum, ut deserentem te deduceret me ad ima infida et circumventoria obsequia daemoniorum, quibus immolabam
5 facta mea mala, et in omnibus flagellabas me! Ausus sum etiam in celebritate sollemnitatum tuarum intra parietes ecclesiae tuae concupiscere et agere negotium procurandi fructus mortis: unde me verberasti gravibus poenis, sed nihil ad culpam meam, o tu praegrandis misericordia mea, Deus
10 meus, refugium meum a terribilibus nocentibus, in quibus vagatus sum praefidenti collo ad longe recedendum a te, amans vias meas et non tuas, amans fugitivam libertatem.

6. Habebant et illa studia, quae honesta vocabantur, ductum suum intuentem fora litigiosa, ut excellerem in eis, hoc
15 laudabilior quo fraudulentior. Tanta est caecitas hominum de caecitate etiam gloriantium. Et maior iam eram in schola rhetoris et gaudebam superbe et tumebam typho, quamquam longe sedatior, Domine, tu scis, et remotus omnino ab eversionibus, quas faciebant eversores – hoc enim nomen scaevum et diabolicum velut insigne urbanitatis est – inter quos
20 vivebam pudore impudenti, quia talis non eram: et cum eis eram et amicitiiis eorum delectabar aliquando, a quorum semper factis abhorrebam, hoc est ab eversionibus quibus proterve insectabantur ignotorum verecundiam, quam proturbarent

III 2. *sacrilega curiositate*: -gam -tem O (a. c.) Pe Ve -gas -tes Z (p. c.)
S 14. *hoc*: eo A C D F G om. M 20. *et ante inter* add. S

7. *augere*

come quando ci si gratta con le unghie, me ne venivano piaghe brucianti, infezione, orrendo marciume. Tale era la mia vita: ma era vita, Dio mio?

III 5. Ma volava su di me, da lontano, la tua misericordia fedele. In quante turpitudini non mi sono disfatto e a qual sacrilega < curiosità non sono andato dietro, per abbandonare te e abbassar-mi alle infide bassezze e all'ingannevole culto dei demoni, ai quali < offrivro in sacrificio le mie male azioni: e tu in tutto questo continuavi a flagellarmi! Ho perfino osato, durante la celebrazione della messa, tra le pareti della tua chiesa, provare desideri impuri e adoperarmi a ottenere il frutto mortale: per questo mi hai flagellato con durissime pene, che pure non eran nulla a confronto della mia colpa, o tu infinitamente grande misericordia mia, Dio mio, rifugio mio dai pericoli terrificanti tra i quali mi sono aggirato a testa alta allontanandomi sempre più da te, preferendo le mie vie alle tue, preferendo la libertà del fuggiasco.

6. Anche gli studi cosiddetti liberali miravano a sfociare, alla fine, nei litigi forensi: per farmi eccellere in un ambito in cui, più si inganna, più si è lodati. Così grande è la cecità degli uomini, che si gloriano persino della propria cecità. E già primeggiavo nella scuola di retorica, ne gioivo superbamente e mi gonfiavo d'orgoglio, nonostante fossi molto più posato, tu lo sai, Signore, e del tutto estraneo alle devastazioni provocate dai «devastatori» – < questo è infatti il nome sinistro e diabolico che viene usato come patente di buone maniere – tra i quali vivevo, vergognandomi nella mia impudenza di non essere come loro: stavo con loro e mi compiacevo talvolta della loro familiarità, ma sempre aborrisivo dalle loro imprese, cioè dalle devastazioni con cui protervamente si prendevano gioco della timidezza dei nuovi venuti, che terroriz-

III 4. Deut. 32,17; 1 Ep. Cor. 10,20 5. Ps. 72,14 7. Ep. Rom. 7,5 9. Ps. 58,18 10. Ps. 143,2 14. Ovidius, *Fast.* IV 188 18. Tob. 8,9; Ev. Io. 21,15-6

25 gratis inludendo atque inde pascendo malivolas laetitias suas.
Nihil est illo actu similis actibus daemoniorum. Quid itaque
verius quam eversores vocarentur, eversi plane prius ipsi
atque perversi deridentibus eos et seducentibus fallacibus
occulte spiritibus in eo ipso, quod alios inridere amant et fal-
30 lere?

IV 7. Inter hos ego imbecilla tunc aetate discebam libros
eloquentiae, in qua eminere cupiebam fine damnabili et ven-
toso per gaudia vanitatis humanae, et usitato iam discendi
ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis, cuius lin-
5 guam fere omnes mirantur, pectus non ita. Sed liber ille
ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur
Hortensius. Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te
ipsum, Domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea
fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalita-
10 tem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et sur-
gere coeperam, ut ad te redirem. Non enim ad acuendam lin-
guam, quod videbar emere maternis mercedibus, cum agerem
annum aetatis undevicensimum iam defuncto patre ante bien-
nium, non ergo ad acuendam linguam referebam illum librum
15 neque mihi locutionem sed quod loquebatur persuaserat.

8. Quomodo ardebam, Deus meus, quomodo ardebam
revolare a terrenis ad te, et nesciebam quid ageres mecum!
Apuđ te est enim sapientia. Amor autem sapientiae nomen
graecum habet philosophiam, quo me accendebant illae litte-
20 rae. Sunt qui seducant per philosophiam magno et blando et
honesto nomine colorantes et fucantes errores suos, et prope

27. *vocantur* B P Z, V (a. c.)29. *quo* B C P Z, O (p. c.)IV 4. *quendam* ante *cuiusdam* add. A B C D F H P Z11. *iam* ante *coeperam* add.

A B C D F P Z, O (p. c.)

zavano coi loro scherzi gratuiti, traendone continuo alimento per la loro crudele allegrezza. Niente assomiglia di più di quel modo di fare al modo di fare dei demoni. Niente perciò di più appropriato di quel loro nome di «devastatori», devastati com'erano essi stessi per primi e stravolti da spiriti nascosti che li deridevano e li ingannavano nel momento stesso in cui quelli si compiacevano di deridere e ingannare gli altri.

IV 7. In tale ambiente e in età ancora malferma studiavo i libri d'eloquenza, nella quale bramavo di eccellere per il fine riprovevole e vuoto di appagare le gioie dell'umana vanità, e seguendo l'usuale programma ero arrivato al libro di un certo Cicerone, ammirato universalmente per la lingua, non altrettanto per il cuore. Quel libro contiene però un incitamento dell'autore alla filosofia e si intitola *Hortensius*. Quel libro cambiò davvero il mio modo di pensare, cambiò le mie stesse preghiere a te, Signore, trasformò le mie aspirazioni e i miei desideri. Mi cadde di colpo ogni interesse per le vane speranze, presi a desiderare l'immortalità della sapienza con un incredibile ardore d'animo: avevo iniziato la risalita verso di te. Non per affilare la lingua – che era quello che all'apparenza compravo col denaro materno (avevo diciott'anni, e mio padre era morto già da due) –, non per affilare la lingua mi rifacevo a quel libro, che del resto mi aveva conquistato per quello che diceva, non per come lo diceva.

8. Come ardevo, Dio mio, come ardevo di rivolare dalle cose terrene a te, pur non sapendo cosa avresti fatto di me! Presso di te è infatti la sapienza. Ma amore della sapienza suona in greco «filosofia», e a essa m'accendeva quel libro. Taluni si servono della filosofia per sedurre, colorando e imbellettando i loro errori con questo nome grande, fascinoso e onorato, e pressoché tutti quelli

omnes, qui ex illis et supra temporibus tales erant, notantur in eo libro et demonstrantur, et manifestatur ibi salutifera illa admonitio spiritus tui per servum tuum bonum et pium: *Vide-*
 25 *te ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem seductionem secundum traditionem hominum, secundum elementa huius mundi et non secundum Christum, quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter.* Et ego illo tempore, scis tu, lumen cordis mei, quoniam nondum mihi haec apostolica
 30 nota erant, hoc tamen solo delectabar in illa exhortatione, quod non illam aut illam sectam, sed ipsam quaecumque esset sapientiam ut diligerem et quaererem et assequerem et tene-rem atque amplexarer fortiter, excitabar sermone illo et accendebar et ardebam, et hoc solum me in tanta flagrantia
 35 refrangebat, quod nomen Christi non erat ibi, quoniam hoc nomen secundum misericordiam tuam, Domine, hoc nomen salvatoris mei, filii tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat et alte retinebat, et quidquid sine hoc nomine fuisset quamvis litteratum et expolitum et veridicum
 40 non me totum rapiebat.

V 9. Itaque institui animum intendere in scripturas sanctas et videre quales essent. Et ecce video rem non compertam superbis neque nudatam pueris, sed incessu humilem, successu excelsam et velatam mysteriis, et non eram ego talis ut
 5 intrare in eam possem aut inclinare cervicem ad eius gressus. Non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum attendi ad illam scripturam, sed visa est mihi indigna quam Tullianae dignitati compararem. Tumor enim meus refugiebat modum eius et

23. manifestantur F H S, A (a. c.)

24. admotio S

29. necdum S

33.

amplexarem C D M V, O (a. c.) Ve

37. fili S

V 2. et (1): ut B F P Z | viderem B P Z | compertam: confectam G S V, M (p. c.) confictam M (a. c.)

8. comparem C D P (a. c.)

che rientravano in tale categoria allora e prima di allora vengono bollati e smascherati in quel libro, e vi è illustrato quel salutare monito dato dal tuo spirito tramite il tuo servo fedele e pio: «State attenti che nessuno vi inganni con la filosofia e la vuota seduzione secondo l'uso umano, secondo i principî di questo mondo e non secondo Cristo, poiché in lui abita corporalmente tutta la pienezza della divinità». E a me a quel tempo, tu lo sai, luce del mio cuore, poiché non mi erano ancora note queste parole dell'Apostolo, una cosa sola piaceva in quell'esortazione: che quelle parole mi esortavano ad amare, cercare, seguire, stringere e abbracciare non questa o quella scuola filosofica, ma la sapienza stessa, quale che fosse, e io ne ero acceso e infuocato, e questo solo in tutto quel divampare mi avviliva, che non vi fosse il nome di Cristo, giacché questo nome, grazie alla tua misericordia, Signore, questo nome del mio salvatore e tuo figlio, il mio tenero cuore l'aveva bevuto sin col latte materno e lo custodiva nel suo profondo, e tutto ciò che ne fosse privo, per quanto dotto, raffinato e veritiero, non riusciva a conquistarmi del tutto.

V 9. Decisi dunque di dedicarmi alle Sacre Scritture e vedere com'erano. Ed ecco, vi scorgo qualcosa di impenetrabile ai superbi e di inaccessibile ai fanciulli, e tuttavia d'accesso basso e agevole, di proseguimento sempre più alto e avvolto di misteri, e io non ero in grado di penetrarvi o di chinare il capo a seconda del cammino. L'impressione che ne ebbi allora, quando mi accostai a quel libro, non fu la stessa di ora, ma mi parve indegna di esser raffrontata alla dignità di Cicerone. La mia boria rifuggiva da quello stile semplice e il mio acume non ne penetrava la profondità. Quell'o-

acies mea non penetrabat interiora eius. Verum tamen illa
 10 erat, quae cresceret cum parvulis, sed ego dedignabar esse
 parvulus et turgidus fastu mihi grandis videbar.

VI 10. Itaque incidi in homines superbe delirantes, car-
 nales nimis et loquaces, in quorum ore laquei diaboli et
 viscum confectum commixtione syllabarum nominis tui et
 Domini Iesu Christi et paracleti consolatoris nostri Spiritus
 5 sancti. Haec nomina non recedebant de ore eorum, sed tenuis
 sono et strepitu linguae; ceterum cor inane veri. Et dicebant:
 «Veritas et veritas» et multum eam dicebant mihi, et
 nusquam erat in eis, sed falsa loquebantur non de te tantum,
 qui vere veritas es, sed etiam de istis elementis mundi, crea-
 10 tura tua, de quibus etiam vera dicentes philosophos transgre-
 di debui prae amore tuo, mi pater summe bone, pulchritudo
 pulchrorum omnium. O veritas, veritas, quam intime etiam
 tum medullae animi mei suspirabant tibi, cum te illi sonarent
 mihi frequenter et multipliciter voce sola et libris multis et
 15 ingentibus! Et illa erant fercula, in quibus mihi esurienti te
 inferebatur pro te sol et luna, pulchra opera tua, sed tamen
 opera tua, non tu, nec ipsa prima. Priora enim spiritalia ope-
 ra tua quam ista corporea, quamvis lucida et caelestia. At ego
 nec priora illa, sed te ipsam, te, veritas, in qua non est com-
 20 mutatio nec momenti obumbratio, esuriebam et sitiebam. Et
 apponebantur adhuc mihi in illis ferculis phantasmata splen-
 dida, quibus iam melius erat amare istum solem saltem istis

9. *tamen* B P S Z Sk Pe: *autem* cett. codd. (ex corr. F) Ve

VI 5. *tenui* C D F G M 9. *mundi* M S Sk: *huius mundi* cett. codd. Pe Ve 9-

10. *creaturae tuae* C (p. c.) -*ris* -*is* B P V Z 16. *pro te* om. S 19. *te veritas*:

veritas S V, F (a. c.) Sk *in te ver.* P

pera era fatta invece per crescere assieme ai piccoli: ma io disdegnavo di farmi piccolo e, gonfio di vanità, credevo di esser chissà quanto grande.

VI 10. Finii così in mezzo a uomini superbi e deliranti, carnali < all'eccesso e chiacchieroni, nella cui bocca si celavano i lacci del < diavolo e un vischio ottenuto mescolando le sillabe del nome tuo e < del Signore Gesù Cristo e dello Spirito Santo paracleto, nostro consolatore. Questi nomi non abbandonavano mai la loro bocca, ma non erano nient'altro che suono e strepito di lingua: per il resto, il loro cuore era vuoto di verità. E dicevano: «Verità, veri- < tà!», e mi ripetevano questa parola in continuazione, ma essa non era mai in loro, non dicevano che falsità, non solo di te, che sei la vera Verità, ma anche degli elementi di questo mondo, tue creatu- < re, a proposito dei quali avrei dovuto per amor tuo procedere persino oltre i filosofi che dicevano cose vere, padre mio sommamente buono, bellezza di ogni bellezza. O verità, verità, quanto profondamente già allora le midolla dell'animo mio ti agognavano, mentre quelli mi facevano risuonare il tuo nome spesso e variamente, col mero suono della voce e i loro libri numerosi e ponde- < rosi! E quelle erano le portate nelle quali, a me affamato di te, quelli imbandivano, al tuo posto, il sole e la luna, belle opere tue, < ma pur sempre opere tue, non te stesso, e nemmeno le prime: le tue opere spirituali vengono infatti prima di queste materiali, per luminose e celesti che siano. Ma io neppure di quelle opere prime avevo fame e sete, ma proprio di te, o Verità, «nella quale non c'è mutamento od ombra di cambiamento». E in quelle portate non < mi si servivano che splendidi fantasmi, rispetto ai quali sarebbe stato meglio amare questo sole, vero almeno per questi miei occhi,

9. Prov. 7,27

10. Ev. Matth. 7,27

VI 2. 1 Ep. Tim. 3,7; 2 Ep. Tim. 2,26

4. Ev. Io. 14,26

5. Ios. 1,8

9.

Ev. Io. 14,6

Ep. Col. 2,8

19. Ep. Iac. 1,17

20. Ev. Matth. 5,6; 1 Ep.

Cor. 4,11

oculis verum quam illa falsa animo decepto per oculos. Et tamen, quia te putabam, manducabam, non avide quidem, 25 quia nec sapiebas in ore meo sicuti es – neque enim tu eras illa figmenta inania – nec nutriebar eis, sed exhauriebar magis. Cibus in somnis simillimus est cibis vigilantium, quo tamen dormientes non aluntur: dormiunt enim. At illa nec similia erant ullo modo tibi, sicut nunc mihi locuta es, quia 30 illa erant corporalia phantasmata, falsa corpora, quibus certiora sunt vera corpora ista, quae videmus visu carneo, sive caelestia sive terrestria: cum pecudibus et volatilibus videmus haec, et certiora sunt quam cum imaginamur ea. Et rursus certius imaginamur ea quam ex eis suspicamur alia grandiora 35 et infinita, quae omnino nulla sunt. Qualibus ego tunc pascebar inanibus, et non pascebar. At tu, amor meus, in quem deficio ut fortis sim, nec ista corpora es, quae videmus quamquam in caelo, nec ea es quae non videmus ibi, quia tu ista condidisti nec in summis tuis conditionibus habes. Quan- 40 to ergo longe es a phantasmatis illis meis, phantasmatis corporum, quae omnino non sunt! Quibus certiores sunt phantasiae corporum eorum, quae sunt, et eis certiora corpora, quae tamen non es. Sed nec anima es, quae vita est corporum – ideo melior vita corporum certiorque quam corpora – sed tu 45 vita es animarum, vita vitarum, vivens te ipsa et non mutaris, vita animae meae.

II. Ubi ergo mihi tunc eras et quam longe? Et longe peregrinabar abs te exclusus et a siliquis porcorum, quos de siliquis pascebam. Quanto enim meliores grammaticorum et poe-

26. *ex ante eis* add. B P Z29. *locutus* B P V Z33. *haec* om. S37. *cor-**pora: -rea species* A H38. *ea es* B C D M P Z: *illa es* F *ea* cett. codd. Sk PeVe 40. *phantasmatibus* C D M, H V (p. c.) | *phantasmatibus* C D F H M a*phantasmatis* G, V (a. c.) a *phantasmatibus* V (p. c.)41-2. *phantasmatae* S

piuttosto che quelle falsità che attraverso gli occhi mi giungevano ingannevoli fin dentro all'anima. Nonostante questo, credevo che fossi tu, e ne mangiavo, non certo avidamente, poiché non avevi nella mia bocca il tuo vero sapore – non eri infatti quei vani infingimenti –, ma non ne traevo nutrimento, bensì ulteriore svuotamento. Il cibo dei sogni è del tutto simile ai cibi della veglia, di cui però chi dorme non si nutre: dorme, per l'appunto. Quelli che mi venivano imbanditi, invece, non ti assomigliavano per nulla, secondo come ora mi hai parlato, poiché erano fantasmi corporei, corpi falsi, rispetto ai quali molto più veri sono questi corpi che vediamo con la vista della carne, siano essi celesti o terrestri: li vediamo come li vedono gli armenti e gli uccelli, e son più reali di quando ci limitiamo a immaginarli. Quanto a questi, ce li immaginiamo più realisticamente di quando, muovendo da essi, ne immaginiamo di ancor più grandi e infiniti, che non esistono per nulla. Come quei fantasmi vuoti di cui allora mi nutrivo senza nutrirmi. Ma tu, mio amore, nel quale vengo meno per essere forte, non sei né questi corpi che scorgiamo sia pure in cielo, né quelli che non vi vediamo: tu li hai creati, e non li consideri neppure le tue più alte creature. Quanto lontano sei dunque da quei miei fantasmi di allora, fantasmi di corpi che non esistono affatto! Più vere di loro sono le immagini dei corpi che esistono, e ancor più veri i corpi stessi, eppure tu non sei neanche questo. Ma tu non sei nemmeno l'anima, che è la vita dei corpi – perciò è migliore e più reale la vita dei corpi che non i corpi stessi –, ma tu sei la vita delle anime, la vita delle vite, tu che vivi per te stessa e non muti, vita dell'anima mia.

11. Dove dunque ti trovavi allora, rispetto a me, e quanto lontano? E lontano io vagavo da te, escluso perfino dalle ghiande dei porci che pascevo di ghiande. Quanto migliori erano infatti le fa-

50 tarum fabellae quam illa decipula! Nam versus et carmen et
 Medea volans utiliores certe quam quinque elementa varie
 fucata propter quinque antra tenebrarum, quae omnino nulla
 sunt et occidunt credentem. Nam versum et carmen etiam ad
 vera pulmenta transfero; volantem autem Medeam etsi canta-
 55 bam, non adserebam; etsi cantari audiebam, non credebam:
 illa autem credidi. Vae, vae! Quibus gradibus deductus in
 profunda inferi, quippe laborans et aestuans inopia veri, cum
 te, Deus meus – tibi enim confiteor, qui me miseratus es et
 nondum confitentem – cum te non secundum intellectum
 60 mentis, quo me praestare voluisti beluis, sed secundum sen-
 sum carnis quaererem. Tu autem eras interior intimo meo et
 superior summo meo. Offendi illam mulierem audacem, ino-
 pem prudentiae, aenigma Salomonis, sedentem super sellam
 in foribus et dicentem: *Panes occultos libenter edite et aquam*
 65 *dulcem furtivam bibite*. Quae me seduxit, quia invenit foris
 habitantem in oculo carnis meae et talia ruminantem apud
 me, qualia per illum vorassem.

VII 12. Nesciebam enim aliud, vere quod est, et quasi
 acutule movebar ut suffragarer stultis deceptoribus, cum a
 me quaererent unde malum et utrum forma corporea Deus
 finiretur et haberet capillos et ungues et utrum iusti existi-
 5 mandi essent qui haberent uxores multas simul et occiderent
 homines et sacrificarent de animalibus. Quibus rerum ignarus
 perturbabar et recedens a veritate ire in eam mihi videbar,

52. omnia G M O V

56. sum post deductus add. B C D F M P Z

58. enim

om. S 60. me: modo S, om. O (a. c.)

62. in ante illam add. A B H P Z

63. prudentia A C D H M -iam F 65. foras G M V, Z (a. c.)

VII 3. quaereretur S | est post malum add. S

6. rebus B C D F M P V

vole dei grammatici e dei poeti in confronto a quei tranelli! Un verso, una poesia, Medea che vola son certamente più utili dei cinque elementi variamente manipolati per i cinque antri delle tenebre, cose che non esistono per niente e che uccidono chi vi crede. Un verso o una poesia possono essere trasformati in vero alimento; e se anche declamavo il volo di Medea, non pretendevo che fosse vero, e se lo sentivo declamare da un altro, non ci credevo: ma a quelle teorie ci ho creduto, ahimè, ahimè! Già per quei gradi- < ni fui trascinato nelle profondità dell'inferno, pur oppresso com'ero e travagliato dalla penuria di verità, mentre te andavo cercando, Dio mio – a te infatti mi confesso, poiché hai avuto pietà di me quando ancora non te lo confessavo –, mentre te andavo cercando, non secondo le facoltà della mente, per le quali hai voluto che ci distinguessimo dalle bestie, ma secondo gli istinti della carne. Tu infatti eri dentro di me più del mio intimo e più in alto della mia parte più alta. Mi imbattei nella donna ricca di sfrontatezza e povera di saggezza dell'allegoria di Salomone, che, seduta su una < sedia davanti alla porta, diceva: «Mangiate lietamente i pani nascosti e bevete la dolce acqua rubata». E mi sedusse, perché mi colse mentre abitavo fuori di me, nell'occhio della mia carne, intento a ruminare tutto quello che per quel tramite avevo ingurgitato.

VII 12. Ignorando l'altra realtà, quella vera, mi sentivo come pungolato a forza ad assecondare i miei stolti ingannatori, quando mi chiedevano quale fosse l'origine del male, se Dio fosse delimitato da una forma corporea e avesse capelli e unghie, e se fosse da < stimarsi uomo giusto chi teneva contemporaneamente più mogli, e chi uccideva altri uomini, e chi sacrificava animali. Tali quesiti, ignorante com'ero, mi turbavano tutto, e mentre mi allontanavo dalla verità credevo di avvicinarmi a essa, non sapendo che il ma-

quia non noveram malum non esse nisi privationem boni
 usque ad quod omnino non est. Quod unde viderem, cuius
 10 videre usque ad corpus erat oculis et animo usque ad phan-
 tasma? Non noveram Deum esse spiritum, non cui membra
 essent per longum et latum nec cui esse moles esset, quia
 moles in parte minor est quam in toto suo, et si infinita sit,
 minor est in aliqua parte certo spatio definita quam per infi-
 15 nitum et non est tota ubique sicut spiritus, sicut Deus. Et
 quid in nobis esset, secundum quod essemus et recte in scrip-
 tura diceremur ad imaginem Dei, prorsus ignorabam.

13. Et non noveram iustitiam veram interiorem non ex
 consuetudine iudicantem, sed ex lege lectissima Dei omnipo-
 20 tentis, qua formarentur mores regionum et dierum pro regio-
 nibus et diebus, cum ipsa ubique ac semper esset, non alibi
 alia nec alias aliter, secundum quam iusti essent Abraham et
 Isaac et Iacob et Moyses et David et illi omnes laudati ore
 Dei; sed eos ab imperitis iudicari iniquos, iudicantibus ex
 25 humano die et universos mores humani generis ex parte moris
 sui metientibus, tamquam si quis nescius in armamentis, quid
 cui membro accommodatum sit, ocrea velit caput tegi et
 galea calciari et murmuret, quod non apte conveniat, aut in
 uno die indicto a promeridianis horis iustitio quisquam sto-
 30 machetur non sibi concedi quid venale proponere, quia mane
 concessum est, aut in una domo videat aliquid tractari mani-
 bus a quoquam servo, quod facere non sinatur qui pocula
 ministrat, aut aliquid post praesepia fieri quod ante mensam
 prohibeatur et indignetur, cum sit unum habitaculum et una

11. non (1) A H S Sk Pe: et non cett. codd. Ve 16. similes deo post essemus add. A
 B C D F G M P Z | recte: quid S 16-7. scripturis B F P 19. lectissima C D S
 Sk: iustissima G M rectissima cett. codd. Pe Ve 26. mentientibus D P, C M (a.
 c.) 29. iuste B C D F M P Z iustior A H iustitiae V 30. quid: quod
 S 31. aliquis B F P 32. qui: quo S

le non è altro che privazione del bene fino al nulla più assoluto. <
 Ma questo, dove l'avrei potuto vedere, se con gli occhi non sapevo
 vedere oltre il corpo e con la mente oltre i fantasmi? Non sapevo
 che Dio è spirito, non un essere provvisto di membra che si esten- <
 dono in lunghezza e larghezza, e di massa: la massa è infatti mino-
 re in una sua parte che nell'insieme, e se è infinita è minore in una
 qualche sua parte spazialmente delimitata che non nella sua com-
 plessiva infinitezza, e non è tutta intera in ogni sua parte come lo
 è lo spirito, come lo è Dio. E che cosa in noi ci fosse per cui esistia-
 mo e giustamente vien detto nella Scrittura che siamo fatti «a im-
 magine di Dio», lo ignoravo totalmente. <

13. E non conoscevo nemmeno la vera giustizia interiore, non <
 quella che giudica secondo consuetudine, ma quella che promana
 dalla legge perfettissima di Dio onnipotente, e che presiede al for-
 marsi dei costumi dei luoghi e dei tempi a seconda dei luoghi e dei
 tempi, dal momento che essa è sempre e dovunque, non è diversa
 in luoghi diversi né diversa in circostanze diverse: per essa furono
 giusti Abramo, Isacco, Giacobbe, Mosè, Davide e tutti coloro che
 furono lodati dalla bocca di Dio; questi stessi furono però giudica-
 ti ingiusti dagli ignoranti, che giudicano secondo criteri umani e
 applicano a tutte le usanze del genere umano i criteri parziali dei
 loro stessi costumi, proprio come se uno inesperto d'armi, non co-
 noscendo a qual membro ciascuna è destinata, pretendesse di co-
 prire la testa con uno schiniere e calzare lo scudo, e brontolasse
 perché non vi si adattano; o come se un altro, in un pomeriggio
 proclamato festivo, si seccasse della sospensione che gli impedisce
 di porre in vendita una certa merce, mentre quella stessa mattina
 gli era stato concesso; o come se un terzo, vedendo che in una stes-
 sa casa un servo maneggia certi oggetti vietati al coppiere, o che
 dietro le stalle si compiono azioni vietate nella sala da pranzo, si
 indignasse perché, trattandosi di un'unica casa e un'unica fami-

35 familia, non ubique atque omnibus idem tribui. Sic sunt isti
 qui indignantur, cum audierint illo saeculo licuisse iustis ali-
 quid, quod isto non licet iustis, et quia illis aliud praecepit
 Deus, istis aliud pro temporalibus causis, cum eidem iustitiae
 utrique servierint, cum in uno homine et in uno die et in unis
 40 aedibus videant aliud alii membro congruere et aliud iam
 dudum licuisse, post horam non licere, quiddam in illo angulo
 permitti aut iuberi, quod in isto iuxta vetetur et vindicetur.
 Numquid iustitia varia est et mutabilis? Sed tempora, quibus
 praesidet, non pariter eunt; tempora enim sunt. Homines
 45 autem, quorum vita super terram brevis est, quia sensu non
 valent causas contexere saeculorum priorum aliarumque gen-
 tium, quas experti non sunt, cum his quas experti sunt, in
 uno autem corpore vel die vel domo facile possunt videre
 quid cui membro, quibus momentis, quibus partibus personis-
 50 ve congruat, in illis offenduntur, hic serviunt.

14. Haec ego tunc nesciebam et non advertebam, et ferie-
 bant undique ista oculos meos, et non videbam, et cantabam
 carmina et non mihi licebat ponere pedem quemlibet ubilibet,
 sed in alio atque alio metro aliter atque aliter et in uno aliquo
 55 versu non omnibus locis eundem pedem; et ars ipsa, qua
 canebar, non habebat aliud alibi, sed omnia simul. Et non
 intuebar iustitiam, cui servirent boni et sancti homines, longe
 excellentius atque sublimius habere simul omnia quae praece-
 pit et nulla ex parte variari et tamen variis temporibus non

42. *iuxta*: *iuste* C D F G M Z

-cipit O S, Z (p. c.) Sk Pe Ve cf. Isnenghi 371

53. *et ante ubilibet* add. S59. *variari et: variae* S58-9. *praecepit*:

glia, le mansioni non sono uniche dovunque e per tutti. Così appunto sono coloro che si indignano a sentire che in una certa epoca era consentita ai giusti una certa cosa che in questa ai giusti è proibita, e che Dio ha dato a quelli certi precetti, a questi certi altri, per motivi contingenti, pur rimanendo soggetti gli uni e gli altri alla medesima giustizia; mentre poi constatano che in una sola persona, in un solo giorno, in una sola casa a ognuna delle membra si adatta qualcosa di diverso, che sino a un istante fa era permessa una certa cosa che subito dopo non lo è più, che in quell'angolo è consentita o ordinata una certa cosa che in questo che è vicino viene vietata e punita. Questo vuol forse dire che la giustizia è varia e mutevole? No, sono piuttosto i tempi che essa governa che non procedono allo stesso modo: sono, appunto, tempi. Ma gli uomini, la cui vita sulla terra è così breve, poiché non sono concettualmente in grado di collegare le ragioni valide per i secoli precedenti e per le altre genti di cui non hanno avuto esperienza con quelle che loro stessi hanno sperimentato, mentre invece possono facilmente vedere, in un corpo, in un giorno, in una casa, che cosa meglio si adatti a ciascun membro, momento, parte o persona, alla prima situazione si ribellano, alla seconda si adattano.

14. Queste cose allora non le sapevo e non vi facevo attenzione, esse colpivano da ogni parte i miei occhi e io non le vedevo. Declamavo una poesia e non mi era consentito di mettere un piede qualsiasi in un punto qualsiasi, ma variavano col variare del metro, e neppure all'interno del medesimo verso potevo mettere lo stesso piede in qualsiasi sede; tuttavia, l'arte in base alla quale componevo non variava da una parte all'altra, ma formava un unico complesso ordinato. Eppure io non capivo che questa giustizia a cui obbedivano uomini e buoni e santi, possedeva essa pure, a un livello molto più perfetto e più alto, un unico complesso coordinato di norme, e non variava in nessuna sua parte, e tuttavia non di-

- 60 omnia simul, sed propria distribuentem ac praecipientem. Et reprehendebam caecus pios patres non solum, sicut Deus iuberet atque inspiraret, utentes praesentibus, verum quoque, sicut Deus revelaret, futura praenuntiantes.

- VIII 15. Numquid aliquando aut alicubi iniustum est diligere Deum ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente et diligere proximum tamquam te ipsum? Itaque flagitia, quae sunt contra naturam, ubique ac semper detestanda atque
 5 punienda sunt, qualia Sodomitarum fuerunt. Quae si omnes gentes facerent, eodem criminis reatu divina lege tenerentur, quae non sic fecit homines ut se illo uterentur modo. Violatur quippe ipsa societas, quae cum Deo nobis esse debet, cum eadem natura, cuius ille auctor est, libidinis perversitate pol-
 10 luitur. Quae autem contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diversitate vitanda sunt, ut pactum inter se civitatis aut gentis consuetudine vel lege firmatum nulla civis aut peregrini libidine violetur. Turpis enim omnis pars universo suo non congruens. Cum autem Deus aliquid contra morem
 15 aut pactum quorumlibet iubet etsi numquam ibi factum est, faciendum est, et si omisum, instaurandum, et si institutum non erat, instituendum est. Si enim regi licet in civitate, cui regnat, iubere aliquid, quod neque ante illum quisquam nec ipse umquam iusserat, et non contra societatem civitatis eius
 20 obtemperatur, immo contra societatem non obtemperatur – generale quippe pactum est societatis humanae oboedire regi-

VIII 2. *corde et* C D S V Sk Pe (cf. Vulg.) | *anima et* C D G M S V Sk Pe (cf. Vulg.) 6. *reatu om.* S 7. *se illo: hoc se* S 15. *iubet om.* S

stribuiva e prescriveva queste sue norme tutte insieme nelle varie epoche, ma a ciascuna quelle che meglio le si adattavano. E nella mia cecità rimproveravo i nostri pii padri non solo di aver usato delle norme del loro tempo secondo i comandi e le ispirazioni di Dio, ma persino di aver preannunciato, secondo le rivelazioni di Dio, quelle che vi sarebbero state in futuro.

VIII 15. Può esservi un tempo e un luogo in cui sia ingiusto «amare Dio con tutto il cuore e con tutta l'anima e con tutta la mente e amare il prossimo come te stesso»? Così, i peccati contro natura son sempre e dovunque da condannarsi e punirsi, come ad esempio quelli dei Sodomiti. Se tutti i popoli li praticassero, tutti incorrerebbero nel medesimo reato in virtù della legge divina, che non ha fatto gli uomini perché facessero un tal uso di sé. È infranta l'alleanza stessa che deve esserci tra Dio e noi, se la natura che lui ha creato viene insozzata dalla perversità della libidine. I peccati che vanno contro le usanze umane sono da evitarsi in ragione della diversità delle usanze stesse, affinché non venga violato dal capriccio di un concittadino o di uno straniero un patto stabilito, per consuetudine o per legge, tra gli abitanti di una stessa città o di uno stesso popolo. Ripugna infatti qualsiasi incongruenza tra la parte e il tutto. Quando invece Dio stesso ordina qualcosa contro una qualsiasi usanza o un qualsiasi patto, anche se in quel determinato posto non lo si è mai fatto, lo si deve fare, e se lo si è trascurato, lo si deve restaurare, e se non è mai stato istituito, lo si deve istituire. Se infatti a un re è consentito, nella città su cui regna, di dare un ordine che nessuno in precedenza e neppure lui stesso aveva dato, e obbedirgli non significa andar contro i principî che tengono insieme quella tale città, sarebbe anzi andar contro questi principî il non obbedirgli – è infatti norma fondamentale di ogni società umana l'obbedienza al proprio re –, con quanto maggior

bus suis – quanto magis Deo regnatori universae creaturae
suae ad ea quae iusserit sine dubitatione serviendum est!
Sicut enim in potestatibus societatis humanae maior potestas

25 minori ad oboediendum praepositur, ita Deus omnibus.

16. Item in facinoribus, ubi libido est nocendi sive per
contumeliam sive per iniuriam et utrumque vel ulciscendi
causa, sicut inimico inimicus, vel adipiscendi alicuius extra
commodi, sicut latro viatori, vel evitandi mali, sicut ei qui
30 timetur, vel invidendo, sicut feliciori miserior aut in aliquo
prosperatus ei quem sibi aequari timet aut aequalem dolet,
vel sola voluptate alieni mali, sicut spectatores gladiatorum
aut inrisores aut inlusores quorumlibet. Haec sunt capita ini-
quitatis, quae pullulant principandi et spectandi et sentiendi
35 libidine aut una aut duabus earum aut simul omnibus, et vivi-
tur male adversus tria et septem, psalterium decem chorda-
rum, decalogum tuum, Deus altissime et dulcissime. Sed quae
flagitia in te, qui non corrumperis? Aut quae adversus te faci-
nora, cui noceri non potest? Sed hoc vindicas, quod in se
40 homines perpetrant, quia etiam cum in te peccant, impie
faciunt in animas suas, et mentitur iniquitas sibi sive corrup-
pendo ac pervertendo naturam suam, quam tu fecisti et ordi-
nasti, vel immoderate utendo concessis rebus vel in non con-
cessa flagrando in eum usum, qui est contra naturam; aut rei
45 tenentur animo et verbis saevientes adversus te et adversus
stimulum calcitrantes, aut cum diruptis limitibus humanae
societatis laetantur audaces privatis conciliationibus aut
diremptionibus, prout quidque delectaverit aut offenderit. Et
ea fiunt, cum tu derelinqueris, fons vitae, qui es unus et

22. *deus regnator* A B H M S V *deus gubernator* F
A C D H 30. *invidendi* S 34. *sitiendi* S

23. *suae: sive* S

27. *vel om.*

ragione si dovrà obbedire senza esitazioni a Dio, re di tutto il creato, in ciò che comanda! E come nelle gerarchie della società umana il potere maggiore precede, nell'imporre obbedienza, quello minore, così Dio precede tutti gli altri.

16. Altrettanto vale per le male azioni il cui movente sia la brama di far del male al prossimo o con offesa o con danno, e, in entrambi i casi, o per vendicarsi, come tra nemico e nemico, o per procurarsi un bene altrui, come tra ladro e viandante, o per evitare una disgrazia, come capita con chi è temuto, o per invidia, come capita tra il povero e il ricco o a chi, avendo raggiunto una certa prosperità, teme che un altro lo eguagli o soffre che ci sia riuscito, oppure per il semplice compiacimento del male altrui, come con gli spettatori di giochi gladiatori o con chi beffa e deride il suo prossimo. Questi sono i principali capi d'iniquità, che rampollano dal desiderio incontrollato di dominare, vedere, godere – da uno o da due di questi, o da tutti insieme –, e si vive peccando contro i primi tre e gli altri sette comandamenti, il salterio a dieci corde, cioè il tuo decalogo, Dio altissimo e dolcissimo. Ma quali colpe possono trovarsi in te, tu che sei esente da corruzione? E quali misfatti possono colpirti, tu che sei esente da danno? In realtà tu punisci i misfatti che gli uomini compiono contro sé stessi, giacché anche quando peccano contro di te commettono empietà contro l'anima loro, e l'iniquità inganna sé stessa corrompendo o pervertendo la propria natura, che tu hai creato e ordinato, o approfittando senza misura del lecito, o sguazzando nell'illecito, per un uso che va contro la natura; sono colpevoli anche coloro che imprecano contro di te in pensieri e parole e recalcitrano al pungolo, o godono di aver infranto audacemente le barriere della convivenza umana unendosi privatamente agli uni o rompendo con gli altri, a seconda dell'amore o dell'odio. E ciò avviene quando tu vieni abbandonato, fonte di vita, unico e vero creatore e reggitore del

34. 1 Ep. Io. 2,16 36. Ps. 32,2; 143,9 37. Ps. 9,3; 91,2 41. Ps. 26,12
44. Ep. Rom. 1,26 45. Act. Ap. 9,5; 26,14 49. Ier. 2,13

- 50 verus creator et rector universitatis, et privata superbia diligitur in parte unum falsum. Itaque pietate humili reditur in te, et purgas nos a consuetudine mala et propitius es peccatis confitentium et exaudis gemitus compeditorum et solvis a vinculis, quae nobis fecimus, si iam non erigamus adversus te
 55 cornua falsae libertatis avaritia plus habendi et damno totum amittendi, amplius amando proprium nostrum quam te, omnium bonum.

- IX 17. Sed inter flagitia et facinora et tam multas iniquitates sunt peccata proficientium, quae a bene iudicantibus et vituperantur ex regula perfectionis et laudantur spe frugis sicut herba segetis. Et sunt quaedam similia vel flagitio vel
 5 facinori et non sunt peccata, quia nec te offendunt, Dominum Deum nostrum, nec sociale consortium, cum conciliantur aliqua in usum vitae, congrua tempori – et incertum est an libidine habendi – aut puniuntur corrigendi studio potestate ordinata, et incertum est an libidine nocendi. Multa itaque
 10 que facta, quae hominibus improbanda viderentur, testimonio tuo approbata sunt et multa laudata ab hominibus te teste damnantur, cum saepe se aliter habet species facti et aliter facientis animus atque articulus occulti temporis. Cum vero aliquid tu repente inusitatum et improvisum imperas, etiamsi
 15 hoc aliquando vetuisti, quamvis causam imperii tui pro tempore occultes et quamvis contra pactum sit aliquorum hominum societatis, quis dubitet esse faciendum, quando ea iusta est societas hominum, quae servit tibi? Sed beati qui te impe-

51. *reditur*: *creditor* S54. *adversum* A C D H O VeIX 2. *a* om. S3. *vituperantibus* A H S7. *congrua*: *congruae* B C D F P*congruentem* O *congrue* con. Ve | *et ante tempori* add. S Z Sk

l'universo, e per privato orgoglio si ama una parte del tutto come un falso tutto. È dunque solo con un'umile pietà che si ritorna a te, e tu ci mondi dalle cattive abitudini e sei indulgente verso i peccati di chi ti si confessa e ascolti i gemiti di chi giace in ceppi, e sciogli dalle catene che ci siamo fatti noi stessi, purché non leviamo mai più contro di te le corna della falsa libertà per la brama di possedere dell'altro e col pericolo di perdere ogni cosa, amando il nostro interesse particolare più di te, sommo bene.

IX 17. Ma tra le turpitudini, i misfatti e tante ingiustizie ci sono anche i peccati di chi pur cerca di migliorarsi: chi giudica rettamente, li condanna secondo la legge della perfezione, ma li loda per il buon frutto che spera ricavarne, come da grano ancora in erba. Vi sono poi azioni che hanno l'apparenza della turpitudine o del misfatto e tuttavia non sono peccati, dal momento che non offendono né te, Signore Dio nostro, né l'umano consorzio, come quando si accaparrano dei beni utili alla vita in determinate circostanze, ma resta il dubbio se lo si faccia per avidità di possedere, o quando si infliggono delle punizioni a scopo correttivo avendone la piena potestà, ma resta il dubbio se lo si faccia per il gusto di infierire. Molte azioni che sembrano colpevoli agli uomini hanno invece l'approvazione della tua testimonianza, e molte che sono lodate dagli uomini sono invece condannate dalla tua testimonianza: essendo spesso due cose del tutto diverse l'apparenza dell'azione e l'intenzione di chi la compie, come pure le circostanze in cui avviene, per noi misteriose. Ma quando tu, d'un tratto, ordini qualcosa di insolito e inatteso, e che pure avevi vietato per l'addietro, per quanto tu tenga temporaneamente celata la ragione del comando ed esso sembri contrario alle convenzioni sociali di alcuni uomini, chi potrebbe esitare a eseguirlo, dato che la sola giusta società umana è quella che ti obbedisce? Beati dunque coloro che

rasse sciunt. Fiunt enim omnia a servientibus tibi vel ad exhibendum quod ad praesens opus est, vel ad futura praenuntianda.

X 18. Haec ego nesciens inridebam illos sanctos servos et prophetas tuos. Et quid agebam, cum inridebam eos, nisi ut inriderer abs te sensim atque paulatim perductus ad eas nugas, ut crederem ficum plorare, cum decerpitur, et matrem eius arborem lacrimis lacteis? Quam tamen ficum si comedisset aliquis sanctus alieno sane, non suo scelere decerptam, misceret visceribus et anhelaret de illa angelos, immo vero particulas Dei gemendo in oratione atque ructando: quae particulae summi et veri Dei ligatae fuissent in illo pomo, nisi electi sancti dente ac ventre solverentur. Et credidi magis esse misericordiam praestandam fructibus terrae quam hominibus, propter quos nascerentur. Si quis enim esuriens peteret, qui manichaeus non esset, quasi capitali supplicio damnanda buccella videretur, si ei daretur.

XI 19. Et misisti manum tuam ex alto et de hac profunda caligine eruisti animam meam, cum pro me fleret ad te mea mater, fidelis tua, amplius quam flent matres corporea funera. Videbat enim illa mortem meam ex fide et spiritu, quem habebat ex te, et exaudisti eam, Domine, exaudisti eam nec despexisti lacrimas eius, cum profluentes rigarent terram sub oculis eius in omni loco orationis eius: exaudisti eam. Nam unde illud somnium, quo eam consolatus es, ut vivere mecum cederet et habere mecum eandem mensam in domo?

19. *fiant* S

X 11. *esse* om. S 12. *enim: vero* S om. V

XI 2. *fleret: ploraret* B F P 7. *et ante exaudisti* add. B F P V Z 9. *mecum* (1): *me secum* A B C D H P Z | *cederet* B G S, M O (a. c.) Sk Pe Ve: *credere* V *cemeret* Z *crederet* cett. codd.

sanno riconoscere i tuoi comandi. Tutto ciò che i tuoi servi fanno, o realizza le necessità del presente o preannuncia il futuro.

X 18. Ignorando queste cose, mi burlavo di quei tuoi santi servi e profeti. E cosa facevo, quando li deridevo, se non esser deriso da te, trascinato insensibilmente e poco a poco alla stoltezza < di credere che, quando viene raccolto, il fico e l'albero che l'ha nutrito piangano lacrime di latte? Fico che, se lo mangiasse uno di quei santi – colto con azione delittuosa, certo non sua, ma di altri –, lo mescolerebbe nelle sue viscere e lo espellerebbe, tra gemiti di preghiera e rutti, sotto forma di angeli, o meglio di particelle di Dio: particelle del sommo e vero Dio che sarebbero rimaste imprigionate in quel frutto, se non fossero state liberate dal dente e dal ventre di quel santo eletto. Credetti davvero, nella mia miseria, che si dovesse maggior misericordia ai frutti della terra che non agli uomini, per i quali nascevano. Se infatti un affamato, che non fosse manicheo, mi avesse chiesto la carità, una scorza di pane, se gliela avessi data, mi sarebbe parsa meritevole di condanna a morte.

XI 19. E tu stendesti la tua mano dall'alto e «togliesti l'anima mia» da questa profonda caligine, perché mia madre, tua fedele, piangeva per me dinnanzi a te più di quanto le madri non piangano sui cadaveri dei figli. Lei vedeva infatti la mia morte in virtù della fede e dallo spirito che da te le veniva, e tu l'esaudisti, Signore. L'esaudisti e non disprezzasti le sue lacrime, che rigavano a fiotti la terra sotto i suoi occhi dovunque pregasse: l'esaudisti. Da chi venne infatti il sogno con cui la consolasti inducendola ad acconsentire di vivere con me e a dividere con me la casa, la stessa

X 11. Ep. Rom. 9,15

XI 1. Ps. 143,7 2. Ps. 85,13 4. Ep. Gal. 5,5

- 10 Quod nolle coeperat aversans et detestans blasphemias erroris mei. Vidit enim se stantem in quadam regula lignea et advenientem ad se iuvenem splendidum hilarem atque adridentem sibi, cum illa esset maerens et maerore confecta. Qui cum causas ab ea quaesisset maestitiae suae cotidianarumque lacrimarum docendi, ut adsolet, non discendi gratia, atque illa respondisset perditionem meam se plangere, iussisse illum quo
 15 secuta esset, atque admonuisse ut attenderet et videret, ubi esset illa, ibi esse et me. Quod illa ubi attendit, vidit me iuxta se in eadem regula stantem. Unde hoc, nisi quia erant
 20 aures tuae ad cor eius, o tu bone omnipotens, qui sic curas unumquemque nostrum, tamquam solum cures, et sic omnes tamquam singulos?

20. Unde illud etiam, quod cum mihi narrasset ipsum visum et ego ad id trahere conarer, ut illa se potius non desperaret futuram esse quod eram, continuo sine aliqua haesitatione: «Non» inquit; «non enim mihi dictum est: ubi ille, ibi et tu, sed: ubi tu, ibi et ille». Confiteor tibi, Domine, recollectionem meam, quantum recolo – quod saepe non tacui – amplius me isto per matrem vigilantem responso tuo, quod
 30 tam vicina interpretationis falsitate turbata non est et tam cito vidit quod videndum fuit – quod ego certe, antequam dixisset, non videram – etiam tum fuisse commotum quam ipso somnio, quo feminae piae gaudium tanto post futurum ad consolationem tunc praesentis sollicitudinis tanto ante
 35 praedictum est. Nam novem ferme anni secuti sunt, quibus ego in illo limo profundi ac tenebris falsitatis, cum saepe surgere conarer et gravius alliderer, volutatus sum, cum tamen

10. *aversans* B F O P V Z
 10. *lantem* om. S

11-2. *venientem* S
 35. *nam: quam* S

24. *detrahere* S

29. *vigi-*

mensa? Ciò che aveva dapprincipio rifiutato per orrore delle bestemmie del mio traviamiento. Sognò che se ne stava in piedi su un'assicella di legno, e un giovane splendido e gioioso le veniva incontro e le sorrideva, mentre lei era tutta afflitta e stremata dal dolore. Avendole questi chiesto la ragione di tanta tristezza e del continuo lacrimare – e questo non per reale necessità di sapere, ma, come succede, per aver modo di insegnare –, e avendo lei risposto che piangeva la mia perdizione, lui la invitò a rasserenarsi e l'esortò a guardarsi attorno con attenzione: non vedeva che dove c'era lei lì c'ero anch'io? Lei si mise a guardare e mi vide al suo fianco, in piedi sulla stessa assicella. Da cosa veniva questo sogno, se non dal tuo porgere ascolto al suo cuore, o tu buono e onnipotente, che hai cura di ciascuno di noi come se fosse il solo di cui ti curi, e così con tutti come con ciascuno?

20. E da cosa veniva anche questo, che, avendomi lei narrato la visione e tentando io di interpretarla nel senso che era lei che non doveva disperare di diventare come me, lei mi replicò subito e senza esitazione: «No, non mi è stato detto: dov'è lui, lì sei anche tu, bensì: dove sei tu, lì c'è anche lui». Ti confesso, Signore, questo mio ricordo: se non rammento male, come ho già dichiarato più volte, quella tua risposta per bocca di mia madre sveglia, che non fu minimamente disorientata dalla sottile falsità della mia interpretazione e subito vide ciò che c'era da vedere – e che io, prima che lo dicesse lei, non avevo certamente visto –, sin da allora mi fece un'impressione ancor maggiore del sogno stesso, per il cui tramite era stata predetta tanto tempo prima alla pia donna, affinché trovasse conforto nell'angoscia presente, la gioia che avrebbe provato tanto tempo dopo. Passarono infatti almeno nove anni, durante i quali io mi rivoltai in quel fango d'abisso e nelle tenebre della falsità, e a ogni frequente tentativo di risollevarmi ricade-

illa vidua casta, pia et sobria, quales amas, iam quidem spe
 alacrior, sed fletu et gemitu non segnior, non desineret horis
 40 omnibus orationum suarum de me plangere ad te, et intra-
 bant in conspectum tuum preces eius, et me tamen dimittebas
 adhuc volvi et involvi illa caligine.

XII 21. Et dedisti alterum responsum interim, quod re-
 colo. Nam et multa praetereo, propter quod propero ad ea
 quae me magis urgent confiteri tibi, et multa non memini.
 Dedisti ergo alterum per sacerdotem tuum, quendam episco-
 5 pum nutritum in ecclesia et exercitatum in libris tuis. Quem
 cum illa femina rogasset, ut dignaretur mecum conloqui et
 refellere errores meos et dedocere me mala ac docere bona –
 faciebat enim hoc, quos forte idoneos invenisset – noluit ille,
 prudenter sane, quantum sensi postea. Respondit enim me
 10 adhuc esse indocilem, eo quod inflatus essem novitate haere-
 sis illius et nonnullis quaestiunculis iam multos imperitos exa-
 gitassem, sicut illa indicaverat ei. «Sed» inquit «sine illum
 ibi. Tantum roga pro eo Dominum: ipse legendo reperiet quis
 ille sit error et quanta impietas.» Simul etiam narravit se quo-
 15 que parvulum a seducta matre sua datum fuisse manichaeis et
 omnes paene non legisse tantum verum etiam scriptitasse
 libros eorum sibi que apparuisse, nullo contra disputante et
 convincente, quam esset illa secta fugienda: itaque fugisse.
 Quae cum ille dixisset atque illa nollet adquiescere, sed insta-
 20 ret magis deprecando et ubertim flendo, ut me videret et

XII 7. *dedoceret* B F P Z *ne docerem* M | *doceret* B C D F P Z *docerem* M
 10. *eo*: et S 13. *et ante tantum* add. B O P V Z 19. *cum: tum* S *cumque* M
 (a.c.)

vo più pesantemente, mentre quella vedova casta, pia e frugale, proprio come tu le ami, resa sì più alacre dalla speranza, ma non meno pronta al pianto e al lamento, mai non cessava, a tutte le ore delle sue orazioni, di piangere per me dinnanzi a te, e le sue preghiere venivano ammesse al tuo cospetto, e ciò nonostante tu mi lasciavi ancora girarmi e rigirarmi in quella caligine.

XII 21. Ma desti nel frattempo anche un'altra risposta, a quanto ricordo. Giacché molti fatti li tralascio, per la fretta di arrivare a ciò che più mi urge confessarti, molti non me li ricordo neppure. Ne desti dunque un'altra, tramite un tuo sacerdote, un vescovo, cresciuto nella chiesa ed esperto in Sacre Scritture. Quando quella donna lo pregò di degnarsi di parlare con me e di confutare i miei errori e di disimpararmi il male e insegnarmi il bene – cosa che lei faceva ogni volta che trovava persone adatte a tale scopo –, lui rifiutò, e, per quanto ho potuto rendermi conto in seguito, agì con saggezza. Rispose infatti che non ero ancora in condizione di apprendere, perché tutto gonfio di presunzione a causa della mia recente adesione a quella tale eresia, e avevo già confuso molta gente inesperta con certe argomentazioni capziose, come lei stessa gli aveva rivelato. «Lascialo com'è» le disse, «prega solo il Signore per lui: si renderà conto lui stesso, studiando, della gravità ed empietà del suo errore.» E aggiunse che anche lui, da piccolo, era stato consegnato ai manichei dalla madre che ne era stata sedotta, e che aveva non solo letto, ma persino ricopiato quasi tutti i loro libri, e che poi aveva visto chiaro quanto si dovesse rifuggire da quella setta senza bisogno delle contestazioni e delle esortazioni di nessuno: perciò se n'era allontanato. Lui questo le disse, ma lei non si lasciò persuadere, e anzi raddoppiò preghiere e lacrime per convincerlo a incontrarmi e a discutere con me. Sul

mecum dissereret, ille iam substomachans taedio: «Vade» inquit «a me; ita vivas, fieri non potest ut filius istarum lacrimarum pereat». Quod illa ita se accepisse inter colloquia sua mecum saepe recordabatur, ac si de caelo sonuisset.

punto ormai di perdere la pazienza, le disse: «Vattene: e che tu possa vivere, com'è vero che non può morire il figlio di tutte queste lacrime». Queste parole lei le accolse, come ebbe modo di ricordarmi più volte nei nostri colloqui, quasi fossero parole discese dal cielo.

COMMENTO

Il segno < che si trova sul margine destro della traduzione indica la presenza, nel commento, di note indispensabili alla comprensione del testo, o comunque di natura non tecnica; le note corrispondenti sono messe in rilievo da un segno identico, sul margine destro del commento.

Abbreviazioni e sigle

AM	<i>Augustinus Magister. Congrès International Augustinien, 21-24 septembre 1954 I-III, Paris 1954-55</i>
BA	<i>Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de Saint Augustin, Paris 1937 sgg.</i>
CCh, S.G.	<i>Corpus Christianorum, Series Graeca</i>
CCh, S.L.	<i>Corpus Christianorum, Series Latina</i>
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
MA	<i>Miscellanea Agostiniana. I: Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti, II: Studi agostiniani, Roma 1930-31</i>
PG	<i>Patrologia Graeca</i>
PL	<i>Patrologia Latina</i>
SCh	<i>Sources Chrétiennes</i>
AugStud	Augustinian Studies
REAug	Revue des Études Augustiniennes
RechAug	Recherches Augustiniennes
VChr	Vigiliae Christianae

Libro primo

a cura di Luigi F. Pizzolato

Il libro I delle *Confessioni* si lascia facilmente dividere in tre parti: una introduzione (I 1-v 6); il racconto dell'*infantia* (VI 7-VII 12); il racconto della *pueritia* (VIII 13-XX 31)¹.

L'opera, che, almeno fino al libro X, avrà aspetto di autobiografia, comincia in modo apparentemente paradossale: con una preghiera. Non con una preghiera di richiesta, come poteva essere quella dei poeti epici antichi che chiedevano soccorso alla divinità per esordire felicemente, ma con una preghiera esclamativa di riconoscimento della grandezza di Dio. Siamo messi quindi di fronte a una strana autobiografia², che comincia con un protagonista diverso da quello atteso, il quale è anzi un eroe «negativo»³. L'opera si propone subito come «lode» di un «altro», di cui si avverte l'estrema, irraggiungibile lontananza e l'estrema, immanente vicinanza, come d'uno che si annidi in noi stessi.

L'inizio contrappone Dio e uomo. Non solo per indicare la difficoltà che ha il secondo nel trattare del primo, in ossequio alle dichiarazioni d'indegnità teorizzate dai retori antichi, ma per presentare subito le radici «ontologiche» d'una differenza che non può mai essere colmata⁴. E anche le radici d'una parentela: perché l'uomo che vuol lodare è creatura di Dio, creatura che, tuttavia, fa di tutto per allontanarsi dal Creatore, allargando così il fossato della diversità e impedendosi la lode che dovrebbe esprimere.

Il primo materiale autobiografico entra nell'opera a VI 7: segno che Agostino voleva prima apprestare il quadro entro il quale quel materiale si disponesse per assumere la sua forma esatta. Nemmeno il

¹ Cfr. Pizzolato 1984, pp. 9-78.

² Sull'atipicità autobiografica delle *Confessioni*, cfr. Misch 1950³, p. 482 sg.

³ Sull'atipicità epica delle *Confessioni*, cfr. Mohrmann 1957, p. 266.

⁴ Cfr. *En. ps.* CXLV 6 *Quando implet laudator excellentiam laudati?* («Quando colui che loda può colmare l'eccellenza di Colui che è lodato?»).

termine che dà titolo all'opera (*confessio-confiteri*) compare prima di VI 9. Così, quando si presenta, esso risulta issato sulle spalle d'un discorso che lo sorregge e che lo colora già nel senso della «lode»¹. Una lode che tiene conto dell'indegnità di chi loda: in essa confluiscono l'ammissione dei peccati (*confessio peccatorum*) e il riconoscimento che Dio è entrato con essi in un rapporto che li risana (*confessio fidei*). Se la *confessio* ha, come sembra, questa complessa articolazione, essa compare subito: alla lode si destina anche la *confessio peccatorum*², perché i tre tipi di *confessio* concrescono l'uno sull'altro e vicendevolmente si compenetrano.

Se non il termine, comunque entra subito il regime della *confessio*, mentre l'autobiografia è ritardata, perché appaia chiara l'intenzione di Agostino: quella di «rendere lode», prima ancora che rendere lode a causa del dato autobiografico. Certo, il rapporto tra uomo peccatore e Dio che lo salva è meglio evidenziato dal racconto biografico. Ma non è legato esclusivamente alla biografia. All'inizio esso è presentato in una forma, che chiamerei «pura» (rapporto tra essenza dell'uomo e di Dio), dove gli sviluppi biografici del rapporto sono contenuti in germe nel rapporto ontologico.

L'inizio delle *Confessioni*, sebbene abbia movenze attinte alla tecnica retorica, non è quindi un semplice esordio retorico, ma è un vero e proprio fondamento: *Anfang*, per richiamare il titolo d'un personissimo opuscolo dedicato da R. Guardini a queste prime pagine delle *Confessioni*³: perché Dio non è tanto né primariamente l'inizio di un'opera, ma semplicemente l'Inizio (di tutto).

Di fronte a questo punto di riferimento metastorico, l'uomo si coglie nel tempo come «finito», e quindi come perennemente insoddisfatto, perché avverte che la storia non è il luogo del conseguimento della felicità. Questa precarietà – inculcata dal contrasto con Dio – dà alla vita umana il senso d'una continua *peregrinatio*, fino al riposo del «settimo giorno», già prefigurato nella settimana della creazione⁴. Psicologicamente, questa precarietà si avverte come «inquietudine» (I 1), che attraversa la vita dell'uomo e – come conferma l'organizzazione del *de Civitate Dei* – tutto il corso della storia. Essa è il segno pri-

¹ Cfr. Pellegrino 1956, p. 9.

² Cfr. E. Dassmann, *Preisen und Bekennen. Sünde und Gnade in der Erfahrung und Theologie Augustins*, «Wissenschaft und Weisheit» XLIII 1980, p. 4 sg. Testo significativo è anche *En. ps. CXLVI 14 Incipe in confessione. Te prius accusa; te accusato Deum lauda* («Comincia con la *confessio*. Per prima cosa accusa te stesso; e, dopo esserti accusato, loda Dio»).

³ Guardini 1975².

⁴ Sulla *peregrinatio* come motivo conduttore delle *Confessioni*, cfr. G.N. Knauer, *Peregrinatio animae*, «Hermes» LXXXV 1957, pp. 216-48. La riflessione sul «riposo del sabato» soggiace alle *Confessioni*, dall'inizio alla fine: cfr. Pizzolato 1968, p. 150 sgg.

mordiale del modo con cui Dio recupera a sé l'uomo: non con interventi miracolistici e singolari, ma mediante un'inclinazione che egli ha inscritto alle origini nella struttura stessa dell'uomo. Questo è, in realtà, il primordiale dato (auto)biografico da cui scatta la lode. Ma allora nemmeno la lode è un atto autonomo dell'uomo, bensì frutto anch'essa d'un originario stimolo di Dio, che spinge l'uomo a cercarlo e a lodarlo.

In questo inizio è ravvisabile un problema teologico che in quegli anni travagliava Agostino: quello del posto della grazia all'interno della vita dell'uomo e quello, connesso, dell'*initium fidei*, che avrà tanto peso nelle fasi successive della sua attività pastorale. È stato detto che, all'epoca in cui compose le *Confessioni*, Agostino si trovava a una «svolta» nello sviluppo del suo pensiero, che, attraverso la riflessione sui testi paolini di *Ep. Rom.* 9 e 1 *Ep. Cor.* 4,7¹, passò dalla strenua difesa del libero arbitrio (perseguita anche in contrapposizione al determinismo manicheo) alla consapevolezza che lo stesso *initium fidei* stava in Dio². Fu un dibattito interiore assai laborioso³, che anche il rovello delle interrogative dei capitoli iniziali delle *Confessioni* cerca di riprodurre.

Non so se l'assillo di definire la dottrina della grazia sia sufficiente a spiegare l'origine delle *Confessioni* in quanto tali⁴. Certo è che essa, collegando *confessio* e lode e illuminando il complesso concetto di *confessio*, offre una chiave di lettura delle *Confessioni*: la stessa lode dell'uomo postula un inizio che sta al di fuori dell'uomo che loda. L'intenzione di scrivere un'autobiografia comporterebbe, secondo i canoni antichi, una valorizzazione dei *gesta hominis*: ma essi vengono infranti fin dall'inizio (e anche in chiusura⁵) dalla consapevolezza che l'uomo dipende sempre e totalmente da Dio⁶: sicché l'epica sfocia nell'invocazione (II 2).

Quando Agostino ricerca, nell'introduzione, la «prima azione» dell'uomo, deve constatare che in ognuna delle sue azioni, presunte «prime», trova Dio già insediato. Lo stesso «invocare» diventa un

¹ Cfr. *ad Simplicianum. De diversis quaestionibus* I q. II (a. 396/7).

² Pincherle 1974, pp. 167-76; Pincherle 1976, p. 119 sg.; D. Marafioti, *Il problema dell'«Initium Fidei» in sant'Agostino fino al 397*, «Augustinianum» XXI 1981, pp. 541-65.

³ Cfr. *Retractationes* II 27,3 *In cuius quaestione solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit dei gratia* («Nella soluzione di questo problema mi sono, sì, sforzato a favore del libero arbitrio della volontà umana, ma vinse la grazia di Dio»).

⁴ Come sostiene il pur ottimo C. Mayer, *Erfahrung und Rechenschaft in Augustins Confessiones*, «Augustiniana» XXIX 1979, pp. 128, 138 sg.; ved. il diverso parere di Solignac XIII 1962, p. 35.

⁵ Cfr. XIII, xxxviii 53.

⁶ Cfr. J. Morán, *El Dios personal de la invocación en las «Confesiones» de San Agustín*, «AugStud» IV 1973, p. 144.

trovare dentro di sé l'invocato, perché è Dio che fa sussistere gli esseri. Sicché narrare l'uomo significa trovare Dio nei meccanismi dell'umano: e, per questo, fare autobiografia è fare apertamente e motivatamente lode (*confiteri*).

Di suo, l'uomo non avrebbe da narrare altro che il proprio peccato (v 5-6), che gli converrebbe tralasciare. È proprio questa tensione tra il desiderio di oblio del peccato e l'incapacità – e l'inopportunità – di dimenticarlo che dà al mesto ricordo dell'esperienza del male nelle *Confessioni* il senso d'una dolcezza amara, perché ne risulta indissolubilmente unita la misericordia di Dio. Anzi, la tensione tra dolore e dolore trasformato in dolcezza costituisce uno dei motivi più drammatici dell'opera, se non la fonte principale del suo valore poetico.

Con queste premesse Agostino affronta la narrazione dell'*infantia* (vi 7) e in essa s'impegna a fondo, anche se ha coscienza del ridicolo che ciò può comportare, perché egli non ha *gesta* propri e particolari da narrare, riferiti a quel tempo. Ma non può permettersi di tralasciare i *primordia*, perché significherebbe insinuare che esista un tempo sottratto alla presenza misericordiosa di Dio.

Il racconto che inizia non si giustappone all'esordio tramite uno stacco: l'introduzione sfuma invece «per dissolvenza» dentro il racconto, attraverso un territorio (quello dell'*infantia*) che è già biografia, ma una biografia senza accadimenti, perché l'infanzia è avvolta nell'oblio (vi 7). Essa è vita così primordiale da risultare poco più che esistenza: la lode scatta quindi non per quanto di tipico Agostino ha fatto o per quanto di individualizzato Dio ha operato in lui, ma perché Dio è, «semplicemente», autore della vita, allo stato puro, nella quale però sono germinalmente contenuti i coscienti e responsabili sviluppi successivi.

Se l'essenziale fossero le vicende esterne, non si spiegherebbe l'importanza data all'*infantia*¹, la cui narrazione non tien conto nemmeno della tradizionale celebrazione del γένος². Il motivo è da ricercare nella volontà di Agostino di investire con la lode tutta la vita e di strutturare probabilmente la vicenda biografica secondo la serie delle varie età dell'uomo, proposta del resto da Agostino nel coevo *de Genesi contra Manichaeos*³. L'accostamento delle età alle giornate della Creazione fa vedere che l'azione divina sull'uomo era già tipologicamente prefigurata all'inizio della storia: non a caso su quelle giornate Agostino insisterà negli ultimi tre libri delle *Confessioni*.

Nell'*infantia* il discorso sui dati strutturali dell'«oblio», e sul conseguente dover «credere» agli altri, ha addirittura preso il posto della

¹ Cfr. Pellegrino 1956, p. 32.

² Cfr. Misch 1950³, p. 661.

³ Cfr. Pizzolato 1968, pp. 28-65.

narrazione dell'inconsistente materiale autobiografico, che scorre da un «non sapere» a un «non ricordare» (VI 7). Il profondo legame che unisce «oblio» e «fede» dà origine a una *confessio* allo stato puro: e infatti qui fa la prima comparsa il termine *confiteor* (VI 9), subito ripetuto (VI 10).

Agostino vuole risalire più indietro, addirittura alla vita intrauterina dell'uomo, anche se è consapevole della sottigliezza dell'indagine e teme di esserne vieppiù deriso (VI 9), perché un'«oscurità radicale» avvolge quel periodo¹. C'è chi ha voluto vedere in questa inchiesta un tentativo di affrontare il problema della preesistenza dell'anima²; chi un modo per esprimere la contingenza dell'uomo, attraverso la segnalazione del morire delle età, di fronte alla perenne sussistenza del Creatore³. Ma, più verosimilmente, Agostino voleva ricercare, con un estremo sforzo di rigore, il «primitivo» *initium* dell'uomo per trovarvi la grazia e per confessare Dio anche là. Ma siccome in quelle zone non può arrivare la perspicacia umana, allora la lode va tributata a Dio «in quanto Creatore», esistente prima di qualsiasi *primum* umano possibile.

Ritornando all'*infantia*, il discorso corre subito al peccato dell'uomo (VII 11). L'osservazione del comportamento istintivo dei bambini poppanti, analizzato con troppa insistenza per essere una descrizione «d'obbligo», è probabilmente, non dico una fonte⁴, ma una prova sperimentale della dottrina di Agostino sulla ereditata perversità dell'uomo. La dottrina del peccato originale vela di pessimismo anche la visione dell'infanzia⁵. Ma se il rinvio alla dottrina del peccato d'origine (originante e originato) è obbligato, non è su questa dottrina in quanto tale che Agostino vuole insistere. Egli vuol dire che il peccato è la sostanza della biografia perfino dell'*infantia*; e che quindi dall'infanzia stessa debba salire, con la richiesta di grazia, la *confessio* per la misericordia che Dio ha dovuto usare perfino con un bambino «così piccolo» (*tantillus* VII 11), istintivamente portato a essere petulante, iracondo, prepotente, per imporsi con altrettanto egoismo all'attenzione degli altri⁶. Qui non c'è, insomma, un trattatello sul peccato d'origine né la narrazione è un pretesto per introdurre quella dottrina⁷. Il peccato d'origine è pre-

¹ Solignac XIII 1962, p. 285 e nota 1.

² Cfr. *ibid.* e Eborowicz 1976, p. 410 sg.

³ Cfr. Solignac XIII 1962, p. 285.

⁴ Come vuole L.C. Ferrari, *The Gustatory Augustine*, «Augustiniana» XXIX 1979, p. 314.

⁵ Cfr. Pellegrino 1956, p. 36.

⁶ Cfr. Solignac XIII 1962, p. 657 sg.

⁷ Eborowicz 1976, p. 412 sg. ritiene addirittura che essa sia solo sottintesa, perché Agostino intendeva far risaltare piuttosto la colpevolezza «attuale» del bambino.

sente, come pure il peccato attuale¹, in quanto funzionale alla *confessio*: non in quanto autonomo o, peggio, in quanto elemento fondamentale del racconto, come se le *Confessioni* fossero l'occasione autobiografica per svolgere vari temi teologici².

Ma la *confessio* che nasce da questi dati è ancora esile, anche se radicale; è generica, anche se reale. Agostino può lodare Dio perché ha modellato l'uomo a immagine delle sue caratteristiche di unità, bellezza, ordine, non ancora perché è intervenuto in maniera «particolare» nella vita di un uomo «particolare», cioè di Agostino lodante.

Nel passaggio alla *pueritia* (VIII 13) il discorso può precisarsi e individualizzarsi: *et memini hoc*. Quello che dell'*infantia* era scivolato nell'opera attraverso quanto del bambino raccontavano gli adulti, ora può essere già filtrato e controllato dalla memoria di chi narra³. È il tema della *disciplina*, presente anch'esso nel *de Genesi contra Manichaeos* (I 25,43), a dare il tono alla nuova età⁴.

Nell'individuazione dei cosiddetti *realia* della *pueritia*, Agostino incontra per primo l'acquisizione del linguaggio (VIII 13), avvenuta all'interno dell'educazione familiare. Poi passa all'ambiente scolastico (IX 14), il racconto del quale assorbe tutta l'esperienza della fanciullezza e, con essa, la restante parte del libro I.

Si sa che Agostino interrompe nel 397 la stesura del *de doctrina christiana* (a III 25,36), per riprenderla solo nel 426/7. Basandosi su questo dato, sul silenzio in quell'opera riguardo alla scuola primaria, sui parallelismi concettuali con le *Confessioni*, A. Pincherle avanzò l'ipotesi che Agostino fosse stato spinto a scrivere le *Confessioni* dal bisogno di far capire come egli stesso fosse passato da una cultura profana, immorale e boriosa, alla dottrina cristiana, centrata sulla Sacra Scrittura⁵. Le *Confessioni* nascerebbero dall'esigenza di verificare il posto della grazia nella vita di Agostino, documentando soprattutto il passaggio da cultura pagana a cultura cristiana. La narrazione della scuola nel libro I sarebbe dunque fondamentale.

Si può convenire che le *Confessioni* siano potute apparire ad Agostino il modo più comprensivo e psicologicamente efficace per mostrare quel passaggio: tant'è vero che abbandonò per esse la stesura del *de doctrina christiana*, ritenuta probabilmente più parziale e specialistica.

¹ Cfr. Rigby 1987, pp. 33-6, 47-58.

² Mi pare questo il punto meno condivisibile della tesi di Pincherle 1976, dove le *Confessioni* acquistano un troppo accentuato spessore dogmatico autonomo, perdendo il carattere di opera autobiografica che tende alla *confessio*.

³ Cfr. *de Genesi contra Manichaeos* I 23,36: «Questa età non è cancellata dal diluvio, dal momento che la nostra fanciullezza (*pueritia*) non è nascosta alla memoria tramite l'oblio».

⁴ Cfr. Pizzolato 1968, pp. 72-8.

⁵ Pincherle 1973-74, pp. 555-74.

Ma, proprio perché più comprensive, le *Confessioni* devono essere state generate da una preoccupazione più globale, prodotta da tanti fattori, ma che dipendeva dal bisogno di leggere in «tutto» il corso di un'esistenza, globalmente rivisitata, ed esposta in modo particolareggiato, età dopo età, fatto dopo fatto, l'ambiguità delle azioni umane, in quanto comprensive di peccato (da parte dell'uomo) e di liberazione (da parte della grazia di Dio). La vita dell'uomo è infatti una serie di peccati, dove un peccato è contrastato da un peccato ulteriore, e dove Dio, che crea e ordina le cose, è chiamato al compito provvidenziale di dar senso agli errori con cui l'uomo cerca di correggere i precedenti errori (x 16)¹.

Segno emblematico di questo intreccio è l'episodio del battesimo mancato, che i familiari di Agostino volevano dapprima conferirgli in presenza di una sua grave malattia e poi differirono non appena egli fu fuori pericolo (xi 17). L'errore umano oggettivo è imputato da Agostino a un'intenzione soggettivamente buona: evitare di esporlo ai peccati in cui sarebbe caduto dopo il battesimo. Ma così lo si espose veramente al successivo peccato, privandolo dell'aiuto della grazia.

Anche tratteggiando l'ambiente scolastico Agostino rileva sempre questa ambiguità. Ne è esempio tipico la gestione della *disciplina*. Essa, che pure è elemento positivo perché abitua a un metodo severo di ricerca, diventa, nelle mani degli educatori umani, strumento per la conquista di ricchezze e di gloria (xii 19). E fa così la sua comparsa quella che chiamerei la poetica del «doppio dolore»: il dolore dell'Agostino «narrato»², che era costretto a subire le durezza della *disciplina*; e il dolore dell'Agostino «narrante», per il rammarico d'essere stato succube delle intenzioni peccaminose dei gestori della *disciplina*.

Eppure Agostino si imputa a colpa il rifiuto di quella *disciplina* scolastica, perché esso dipendeva da amore per altre più futili vanità. Egli ricorda la sua predilezione per il gioco e, tra le materie scolastiche, per l'analisi letteraria piuttosto che per l'apprendimento di nozioni più concrete e utili (la lingua, e la lingua greca in particolare), ma più faticose (xiii 20-1).

Ma, mentre Agostino riconosce le proprie colpe, non dimentica di segnalare l'errato metodo della scuola antica, che privilegiava la «costrizione mediante paura» (*meticulosa necessitas*) piuttosto che la «libera curiosità» (*libera curiositas* xiv 23). Il giudizio di Agostino sui due metodi didattici ha un grande rilievo di carattere pedagogico, ma

¹ Questo è il senso dell'invocazione di x 16, che trova paralleli in *de ordine* I 6, 15-6; *de Genesi ad litteram* III 14: cfr. M. Pellegrino, *Problemi vitali nelle «Confessioni» di S. Agostino*, Tolentino 1961, p. 104.

² La fortunata distinzione tra Agostino «narrato» e «narrante» è di A. Masnovo, *S. Agostino e S. Tommaso. Concordanze e sviluppi*, Milano 1950², p. 99.

reca preminenti i connotati della *confessio*. Egli condanna un apprendimento di tipo costrittivo, perché solo l'«interesse» personale reca in sé le tracce della tensione dell'animo umano verso la verità ed è segno dell'attrazione verso di lui che Dio ha immesso nel cuore dell'uomo: la didattica viene radicata nella dimensione «ontologica» dell'uomo e rappresenta un aspetto dell'*inquietudo* di I 11. Sennonché, nell'uomo, peccatore, l'interesse (*studium*) scade inevitabilmente in *curiositas*; e allora la *disciplina* è costretta a scadere in «costrizione». Spontaneamente, l'uomo non sa ricercare con ordine; e allora deve intervenire la costrizione a indirizzarlo, facendogli però perdere così il piacere del libero interesse. Sotto queste azioni umane correttive e punitive sta la legge di Dio, che si serve delle azioni, anche le più odiose, dell'uomo. Quindi Agostino vede come amare necessità le punizioni e le percosse scolastiche, che «ritiene un mezzo pedagogico che si conforma alla condotta di Dio», sebbene non debbano sostituirsi agli stimoli primari della ricerca, che risiedono nell'interesse e nella simpatia per l'oggetto¹.

Agostino pensa a un programma educativo che congiunga *disciplina* e «dolcezza» (xv 24): quello che cercherà di definire, appunto, nel *de doctrina christiana*. Egli era molto preoccupato della grande capacità di attrazione che la cultura pagana esercitava ancora sul cristiano, a causa di una consuetudine scolastica cui era difficile per il singolo opporsi. La formazione classica era la fonte più potente di persistenti mentalità e comportamenti pagani e immorali, che occorreva prosciugare (xvi 25). Il pericolo della scuola pagana non è tanto teologico (la credibilità delle divinità olimpiche è ormai spenta), ma morale, perché essa insegna attraverso la proposizione di fatti falsi e immorali (xvi 26), che la sua riconosciuta autorevolezza e l'inesperienza infantile rendono pericolosi. La scuola era l'ultimo baluardo istituzionale della paganità, che tutti i fanciulli cristiani dovevano subire, condannandosi così poi a un duro e spesso inefficace sforzo di riconversione culturale.

Tramite la scuola, il peccato della *pueritia* è connesso con un peccato sovraperpersonale, radicato nelle istituzioni, nelle quali esso acquista la forza autorevole di un *mos humanus*. La riflessione sulla scuola pagana connette il peccato attuale di Agostino con il peccato d'origine attraverso la delineazione di una «struttura di peccato». La riflessione autobiografica di Agostino non s'immiserisce mai in angustie moralistiche, ma sa rifiutare anche il giustificazionismo sociale dei comportamenti: infatti il fanciullo Agostino, nonostante la negatività di quei condizionamenti (*et tamen* xvi 26), godeva nell'immergersi in essi.

Il risultato è il veleggiare del *puer* lontano da Dio verso i lidi dell'orgoglio e della ricchezza, cioè del rifiuto della dipendenza creaturale

¹ Pellegrino 1960, pp. 57-9.

(xviii 28), dove solo dopo lungo tempo e acerbo dolore può maturare la nausea e la nostalgia della casa del Padre, il quale ha fornito il figlio (Agostino, in questo caso) di grandi doti native (xvii 27) e lo attende con pazienza. Nel riferimento alla parabola del «figliol prodigo» (xviii 28) si compendia tutto l'arco della *confessio laudis* delle *Confessioni*: per il Dio dell'*initium*, dolce (*dulcis*) perché ha fornito l'uomo di tanti doni; per il Dio della conversione, che accoglie addirittura con maggiore dolcezza (*dulcior*); e anche, più sottilmente, per il Dio che nel tempo del peccato faceva discretamente avvertire la sua presenza mediante la nausea per il peccato e la nostalgia di sé stesso.

Con la *pueritia* nasce nell'uomo la vita intellettuale (xx 31). Ma il *puer*, soprattutto a causa dei falsi valori dell'educazione pagana, è incamminato sulla strada del peccato adulto (xix 30), ha già compiuto da sé, volontariamente, il peccato personale e ha ripetuto il peccato d'Adamo: la gravità del peccato del *puer* è solo quantitativamente ridotta rispetto a quella dell'adulto, ma non qualitativamente diversa. L'uomo ha danneggiato i doni originari ricevuti perché ha smarrito la coscienza della loro origine e li orienta a fini diversi da quelli originari: così la triade dei desideri (*voluptates, sublimitates, veritates*), legati alle funzioni (concupiscibile, irascibile, razionale) dell'anima platonica, scadono nella triade *dolores* (punizione dei piaceri disordinati), *confusiones* (punizione della gloria disordinata), *errores* (punizione della razionalità disordinata xx 31)¹. Ma può soccorrere il Dio del triplice risanamento, che è capace di ricostituire quei desideri nella loro vera essenza, come «dolcezza», «onore», «fiducia».

Dopo l'accento all'intervento creativo, che ha il suo luogo simbolico più puro nell'*infantia*, la quale è tutta e solo un fatto di dono, si svilupperà sempre più, con il progredire del racconto delle altre tappe della vita di Agostino, l'accento all'intervento conservativo e redentivo di Dio. Non contento d'aver messo in moto la vita, Dio l'accresce e la porta a compimento fino al ricongiungimento con l'Essere, che è Lui (xx 31). C'è una continuità naturale tra dono dell'esistenza, suo sostentamento (passaggio da *creatio* a *formatio*)² e suo compimento finale: alla fine del libro, è infatti ripreso, sebbene con altra modulazione espressiva, il tema del «riposo in Dio».

Si manifesta così un altro carattere compositivo delle *Confessioni*: l'unità che si dilata continuamente, per cerchi concentrici, nei quali il germe iniziale sviluppa un poco alla volta le sue potenzialità, a mano a mano che le vicende della vita le rendono manifeste. Ma, anche se quei cerchi s'allargano per l'acquisizione di nuovi dati, è sempre pos-

¹ Cfr. O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, pp. 343-52.

² Cfr. Solignac XIV 1962, pp. 613-7.

sibile e gradito ad Agostino ricondurli al nucleo originario iniziale – all'*initium* – dove non si parla ancora il linguaggio dei dati autobiografici, eppure la biografia conosce addirittura la sua forma fondante.

La struttura globale delle *Confessioni* dà ragione in maniera macroscopica di questo criterio compositivo, che obbedisce a un pensiero di natura teologica. Alla fine dell'opera, nei tre libri finali, Agostino sente infatti il bisogno di una nuova, e antica, unità; e rintraccia il percorso (auto)biografico dentro la settimana della Creazione, per rinserare quel movimento, che si era dilatato lungo le varie età della vita, nel cerchio ristretto dove Dio ha messo in moto l'esistente, prefigurandone anche il riposo nel «sabato senza sera e senza tramonto»¹. Pur nella brevità del tracciato autobiografico descrittivo, dentro il quale però si concludono ben due cerchi autobiografici (*infantia* e *pueritia*), il libro I presenta già la forma completa del percorso e assume il ruolo di libro esemplare del tipo di opera che Agostino ha inteso scrivere.

Bibliografia

- C.I. Balmus, *Étude sur le style de saint Augustin dans les Confessions et la Cité de Dieu*, Paris 1930 (Collection d'Études anciennes) (= Balmus 1930).
- G. Ceriotti, «Inquietum cor (*Confessioni* I 1,1)», in «*Le Confessioni* di Agostino d'Ippona. Libri I-II, Palermo 1984, pp. 79-88 (= Ceriotti 1984).
- P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris 1963 (= Courcelle 1963).
- P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950, 1968² (= Courcelle 1968²).
- W. Eborowicz, «La misère des enfants d'après les Confessions de saint Augustin et ses écrits anti-pélagiens», in *Studia Patristica* XIV, Berlin 1976 (Texte und Untersuchungen CXVII), pp. 410-6 (= Eborowicz 1976).
- L.C. Ferrari, *The Theme of the Prodigal Son in Augustine's «Confessions»*, «RechAug» XII 1977, pp. 105-18 (= Ferrari 1977).
- V. Grossi, *Il peccato originale nella catechesi di S. Agostino prima della polemica pelagiana*, «Augustinianum» X 1970, pp. 325-59, 458-92 (= Grossi 1970).

¹ XIII, xxxvi 51.

- R. Guardini, *L'inizio. Un commento ai primi cinque capitoli delle «Confessioni» di Agostino*, trad. it. Milano 1975² (= Guardini 1975²).
- G.P. Lawless, *Interior Peace in the «Confessions» of St. Augustine*, «REAug» XXVI 1980, pp. 45-61 (= Lawless 1980).
- K.H. Lütcke, «Auctoritas» bei Augustin, Stuttgart 1968 (= Lütcke 1968).
- E. Maccagnolo, «Inquietudo», «firmamentum» e «quies». Nota sull'escatologia nelle «Confessioni» di S. Agostino, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica» LXXI 1979, pp. 314-25 (= Maccagnolo 1979).
- A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968 (= Mandouze 1968).
- A. Mandouze, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire I. Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, Paris 1982 (= Mandouze 1982).
- G. Misch, *Geschichte der Autobiographie I 2*, Bern 1950³ (= Misch 1950³).
- Chr. Mohrmann, *Considerazioni sulle «Confessioni» di Sant'Agostino*, «Convivium» XXV 1957, pp. 257-67 (= Mohrmann 1957).
- J. Morán, *Tunc... nunc en las Confesiones de San Agustín*, «Augustinianum» IX 1969, pp. 62-90 (= Morán 1969).
- J.J. O'Meara, *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, London-New York-Toronto 1954 (= O'Meara 1954).
- M. Pellegrino, *Le «Confessioni» di sant'Agostino. Studio introduttivo*, Roma 1956, rist. 1972 (= Pellegrino 1956).
- M. Pellegrino, *Aspectos pedagógicos de las «Confesiones» de san Agustín*, «Augustinus» V 1960, pp. 53-63 (= Pellegrino 1960).
- M. Pellegrino, «Salus tua ego sum» (Ps. 34,3) (Conf. I,5; IX,1). *Il problema della salvezza nelle «Confessioni» di Sant'Agostino*, «Augustinianum» VII 1967, pp. 221-57 (= Pellegrino 1967).
- A. Pincherle, «Et inquietum est cor nostrum». *Appunti per una lezione agostiniana*, «Augustinus» XIII 1968 (= Strenas Augustinianas p. V. Capanaga oblatas, Madrid 1968), pp. 353-68 (= Pincherle 1968).
- A. Pincherle, *S. Agostino: tra il «De doctrina christiana» e le «Confessioni»*, «Archeologia classica» XXV-XXVI 1973-74, pp. 555-74 (= Pincherle 1973-74).
- A. Pincherle, *Intorno alla genesi delle «Confessioni» di S. Agostino*, «AugStud» V 1974, pp. 167-76 (= Pincherle 1974).
- A. Pincherle, *The Confessions of St. Augustine: A Reappraisal*, «AugStud» VII 1976, pp. 119-33 (= Pincherle 1976).
- L.F. Pizzolato, *Le «Confessioni» di sant'Agostino. Da biografia a «confessio»*, Milano 1968 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore. Saggi e ricerche, ser. III 7) (= Pizzolato 1968).

- L.F. Pizzolato, «Il primo libro delle "Confessiones" di Agostino: ai primordi della "confessio"», in «*Le Confessioni di Agostino d'Ippona. Libri I-II*», Palermo 1984, pp. 9-78 (= Pizzolato 1984).
- P. Rigby, *Original Sin in Augustine's "Confessions"*, Ottawa 1987 (= Rigby 1987).
- A. Solignac, *Oeuvres de saint Augustin: Les Confessions*, Paris 1962 (BA XIII-XIV) (= Solignac XIII-XIV 1962).
- Ch. Starnes, *Saint Augustine on Infancy and Childhood: commentary on the first Book of Augustine's Confessions*, «AugStud» VI 1975, pp. 15-44 (= Starnes 1975).
- M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron I-II*, Paris 1958 (= Testard I-II 1958).
- M. Testard, «La "superbia" dans les Confessions de saint Augustin», in *Homo spiritualis. Festgabe für Luc Verheijen*, Würzburg 1987, pp. 136-70 (= Testard 1987).
- L. Verheijen, *Eloquentia pedisequa. Observations sur le style des Confessions de saint Augustin*, Nijmegen 1949 (Latinitas christianorum primaeva X) (= Verheijen 1949).
- L. Verheijen, *Contributions à une édition critique améliorée des Confessions de saint Augustin. VII. Le livre premier*, «Augustiniana» XXIV 1974, pp. 217-33 (= Verheijen 1974).
- E. Zum Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux "Confessions"*, Paris 1969 (= Zum Brunn 1969).

I 1, 1-2. *Magnus... numerus*: l'inizio delle *Confessioni* introduce il Signore come destinatario dell'opera (sarà lui il *tu* lungo tutto il libro) e, per certi versi, risponde all'esordio delle opere laudative, che era stato teorizzato nella precettistica *progymnastica* scolastica dei retori antichi: esso doveva prospettare la grandezza del soggetto e la conseguente indegnità dello scrivente ad affrontarlo. Cfr., ad es., la precettistica sul proemio del βασιλικὸς λόγος in Menandro, περὶ ἐπιδεικτικῶν (*Rhetores Graeci* III, Spengel-Hammer, p. 368, 8-12). Si invitava altresì a ricorrere all'*auctoritas* di qualche celebre modello (Omero, Simonide, Pindaro): cfr. Aristide, ad *Eteonem* (*Rhetores Graeci* III, Spengel-Hammer, p. 212, 9-10). In Agostino l'autorità suprema è quella della parola di Dio, che esprime la grandezza del soggetto da trattare e avvia la stessa trattazione. In più essa conferisce al discorso il tono della preghiera, che per il cristiano è in primo luogo riconoscimento dell'oggettiva grandezza e trascendenza divine. La citazione biblica iniziale (del Salterio) ricomparirà, secondo la tecnica agostiniana di stabilire per questo tramite corrispondenze e riprese, a XI, 11, quasi a suggerire l'idea di un nuovo inizio dell'opera, dopo la conclusione della parte più propriamente autobiografica: cfr. K. Kienzler, *Der Aufbau der «Confessiones» des Augustinus im Spiegel der Bibelzitate*, «RechAug» XXIV 1989, p. 125.

2. *laudare*: l'intenzione dello scrittore è la *lode*, che da subito appare quindi il motivo fondamentale della *confessio*, anche se non figura ancora il termine *confessio* che comparirà più avanti (VI 9).

3-5. *homo... resistis*: alla forma ascendente, che caratterizza l'oggetto della trattazione (la lode del Signore), corrisponde la forma discendente (da creatura a superbo oppositore), con cui viene introdotta l'indegnità dello scrivente: cfr., al proposito, le fini osservazioni linguistiche di G. Bouissou, in Solignac XIII 1962, p. 647, che nota la struttura a *ripresa* di termini (*homo... circumferens... testimonium*) e la costruzione ad anello dei due *refrains* (*laudare te... creaturae tuae*). Il

punto finale di questa china discendente è una posizione di estrema divaricazione che non solo nega la lode, ma produce un dissidio. Anche la divaricazione peraltro rende lode a Dio in quanto antagonista vittorioso (*resistis*) sul peccatore, il quale non può comunque sottrarsi all'orbita di Dio e perciò all'involontaria celebrazione della sua grandezza, che viene a coincidere con la propria punizione. La radice del peccato è la *superbia*, che nega la posizione creaturale dell'uomo e rappresenta l'*anti-confessio*: non può lodare volontariamente Dio chi crede di essere protagonista del proprio *epos*. Si dà uno spostamento del soggetto epico dall'uomo a Dio. La *superbia*, che è la caratteristica radicale del peccato, produce come suo castigo la *concupiscentia*, giacché «essendo stata disobbediente a Dio, l'anima sente il corpo rivoltarsi contro il suo dominio» (A. Solignac, *La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin*, «Nouvelle Revue Théologique» LXXXVIII 1956, p. 375). Sul tema della *superbia* nelle *Confessioni*, cfr. Testard 1987, pp. 136-70; sull'atipicità epica delle *Confessioni*, cfr. Mohrmann 1957, p. 266.

5. *et tamen*: questo nesso è assai frequente nelle *Confessioni* e si rivela un vero e proprio *tic* espressivo di Agostino nel libro I, dove compare undici volte (senza contare *tamen* e *sed tamen*). Esso attesta l'imporsi necessario, e a volte paradossale, d'una conclusione diversa rispetto alla situazione di fatto. Qui, il discorso di lode vuole iniziare, nonostante esista un rapporto incolmabile tra l'oggetto (infinitamente grande) e il soggetto (infinitamente piccolo) della lode.

6-7. *Tu excitas... delectet*: l'uomo non è promotore e iniziatore nemmeno della lode. L'inizio di ogni opera umana risponde sempre a uno stimolo divino, che è insediato nella natura dell'uomo e rivela la *delectatio* del corretto agire morale. Sul valore di *excitare* in Agostino, cfr. B. Kursawe, «Die Bedeutung von "excitare" im Werk Augustins», in *Signum pietatis. Festgabe für C.P. Mayer*, Würzburg 1989, pp. 217-30.

7-8. *fecisti nos... in te*: questa è una di quelle espressioni che, «anche perché raccomandate a un parallelismo rispondente a un innato bisogno di armonia, son divenute patrimonio comune, come aforismi che sembrano tradurre in una forma insostituibile pensiero e sentimenti latenti in fondo all'animo» (Pellegrino 1956, p. 214). Attorno a essa s'è addensata una vasta letteratura: cfr., ad es., A. Di Giovanni, *L'inquietudine dell'anima. La dottrina dell'amore nelle «Confessioni» di Sant'Agostino*, Roma 1964; Pincherle 1968, pp. 353-68; Maccagnolo 1979, pp. 314-25; Lawless 1980, pp. 45-61; Ceriotti 1984, pp. 79-88. Essa riceverà il suo senso conclusivo solo nel libro XIII, quando si rivelerà il «riposo del sabato» come espressione della beatitudine finale dell'uomo (cfr. anche *de catechizandis rudibus* 17,27-8). *inquietum*: carattere costitutivo dell'uomo, l'*inquietudo* è il segno avvertibile del rapporto ontologico che intercorre tra creatura e Dio: cfr. Soli-

gnac XIII 1962, p. 175. Rivela una distanza incolmabile, nel tempo (l'uomo non cessa mai di desiderare), ma anche è segno d'una vicinanza, perché fa avvertire all'uomo l'insufficienza della sua attuale condizione, in virtù d'una tendenza verso Dio, cioè verso la perfezione, che l'uomo porta inscritta nel suo cuore fin dalla creazione della sua natura. *cor*: è il centro unificatore della personalità morale (cfr. X,III 4 *ad cor meum, ubi ego sum quicumque sum*; E. De La Peza, *El significado de «cor» en San Agustín*, Paris 1962; A. Maxsein, *Philosophia cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustin*, Salzburg 1966, soprattutto pp. 46-52), il luogo dove le ragioni dell'intelletto incontrano quelle dei desideri vitali. Esso avverte la primordiale presenza di Dio in sé «psicologicamente» come inquietudine e «ontologicamente» come temporalità (cfr. A. Di Giovanni, *La partecipazione alla «immortalità» di Dio, «eschaton» dell'uomo, in sant'Agostino, «Augustinianum» XVIII 1978, pp. 229-36). *donec*: è il termine-chiave dell'espressione, che fa da spartiacque tra un moto (che lo precede) e un riposo (che lo segue): è nesso storico-dinamico che indica la condizione «in assenza della quale» non si dà vita beata. *in te*: questo nesso esprime l'orientamento a Dio della natura umana. Non pare inverosimile che possa rifarsi al nesso paolino *εἰς αὐτόν*, presente in contesti assai simili: *Ep. Col.* 1, 16 (*εἰς αὐτόν ἔκτισται = fecisti... ad te*) e *1 Ep. Cor.* 8, 6 (*ἡμεῖς εἰς αὐτόν = nos ad te*).*

8-10. *scire... invocare te*: Agostino è alla ricerca del *primum* da cui < iniziare il suo discorso: se esso è la lode, si colloca già prima dell'auto-biografia. Si tratta ora di vedere se la lode sia essa stessa il primo atto dell'uomo nei confronti di Dio. Se essa è esigenza stimolata da Dio nell'uomo, occorre vedere se alla sua base stia una venuta di Dio, per chiamata previa, dentro l'uomo (*invocare* sarà spiegato come *vocare in a II 2*) e se questa chiamata dipenda da una conoscenza previa (*scire*) del Dio che viene chiamato.

10-2. *Sed quis... ut sciaris?*: che si possa «chiamare a sé» solo uno che si conosce sembra affermazione logicamente incontestabile: in tal caso l'inizio del parlare di Dio e di sé da parte dell'uomo sarebbe posto in un atto conoscitivo dell'uomo. Ma questa conoscenza è previa o dipende da una presenza insediata prima? In questo secondo caso, il *primum* sarebbe la richiesta d'una presenza.

12-3. *Quomodo autem... praedicante?*: la «chiamata in sé» se non < dipende da un conoscere, ma è essa che determina il conoscere, dipenderà da un *credere*: cioè si accetta di chiamare in sé qualcuno, che ancora non si conosce, sulla base d'un atto di fiducia. La fiducia si concede a qualcuno: il testo paolino di *Ep. Rom.* 10, 14 assicura che il *credere* può essere il primo gesto del processo. Ma esso dipende ancora da un atto previo di qualcuno che attira la fiducia: è l'opera di un Dio che si è rivelato (lo stesso collegamento tra *πιστεύω* e *κηρύσσω* è anche

in 1 *Ep. Cor.* 15,11), sicché la rivelazione si pone come *initium* (anche a XI,viii 10). Il processo tendente a stabilire il primo atto dell'uomo non è espresso in una forma lineare, ma con «una specie di balletto verbale» (G. Bouissou, in Solignac XIII 1962, p. 650), che si svolge per domande e oscillazioni (cfr. Guardini 1975², p. 37). Esso indica il carattere di perenne «circolarità» del processo, che permette di inserirvisi in qualsiasi suo punto. Logicamente però esso prospetta questa successione: *praedicare* (rivelazione); *credere* (fiducia nel rivelatore); *invocare* (chiamare in sé sulla fiducia); *scire* (conoscere colui che si è chiamato); *invocare* (chiamarlo in sé con piena avvertenza); *laudare* (lodare il chiamato, ora conosciuto). Si noti che resta qui indefinito il posto dell'*invocare*, ma, una volta accettata la realtà del *credere*, il suo posto giusto sembra quello anteriore allo *scire*. A lungo però Agostino fu incerto e ritenne, nella sua prima esperienza di fede dopo la «conversione», che ci fosse la possibilità di perseguire una conoscenza di Dio secondo la *ratio* parallelamente a quella secondo l'*auctoritas* della fede.

13-5. *Et laudabunt... laudabunt eum*: sulla serie precedente si inserisce un procedimento che pare diverso (Pellegrino 1956, p. 30). Esso si snoda lungo tre tappe: *quaerere-invenire-laudare*. In realtà la coppia *quaerere-invenire* è un modo per esprimere lo *scire* in area religioso-rivelata, dove la verità ha un luogo in cui va cercata e trovata.

15-6. *Quaeram te... es nobis*: nel quadro di uno *scire* interno alla fede, il *quaerere* non può che dipendere da un *invocare*, perché «si può cercare solo ciò che il desiderio già anticipa»: Guardini 1975², p. 35. La serie viene allora a strutturarsi secondo queste fasi: *praedicare-credere-invocare-quaerere-invenire*; poi, essendo l'*invenire* la sostanza dello *scire* per il credente, essa prosegue: *scire-invocare-laudare*. Si ha un procedimento analogo in XIII,11: cfr. Pellegrino 1967, p. 250 sg.

18-9. *praedicatoris tui*: il discorso in questo punto è così fondativo che è assurdo identificare questo *praedicator* con un qualche «rivelatore» particolare (si era pensato ad Ambrogio nella sua funzione di tramite della fede per Agostino) e non con Cristo: cfr. Solignac XIII 1962, p. 275 nota 2. Pincherle 1968, p. 366, fa infatti notare la corrispondenza tra *quam dedisti* e *quam inspirasti* da una parte, e *fili tui* e *praedicatoris tui* dall'altra: l'uguaglianza della prima serie postula l'uguaglianza della seconda.

II 2, 1. *quomodo invocabo*: sull'invocazione in Agostino, cfr. J. Morán, *El Dios personal de la invocación en las «Confesiones» de San Agustín*, «AugStud» IV 1973, p. 141 sgg., dove si registrano venticinque invocazioni a Dio nel libro I, su un totale di centosessantasei invocazioni in tutte le *Confessioni*.

2. *in... vocabo*: è la spiegazione agostiniana di *invocare*, secondo la lezione già accolta da M. Pellegrino (nella sua edizione, Roma 1969²)

e da Verheijen 1974, p. 217 sg., che l'appoggia su *En. ps.* LXXXV 8. L'invocazione ha senso solo se Dio può rendersi immanente alla sua creatura: interrogarsi sull'invocazione è allora interrogarsi sull'immanenza e sulla trascendenza di Dio (cfr. I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris 1982, in particolare pp. 175-91).

3. *et quis locus*: affiora il ricordo del corporeismo manicheo, che viene confutato: i luoghi, quello da dove Dio viene (*unde*) e quello (dell'uomo) in cui egli viene (*quo*), diventano due forme di essere: cfr. Maccagnolo 1979, p. 315.

8-9. *Quoniam itaque... esses in me?*: il senso del pensiero può essere così descritto: l'uomo esiste ed esiste nello spazio; ma come fa Dio a venire dentro la finitezza dell'uomo esistente? In realtà è l'uomo che (come ogni altra creatura) esiste solo in forza dell'essere di Dio, perciò Dio è già nell'uomo; anzi, è l'uomo che esiste in lui (cfr. Guardini 1975², p. 44). Sicché l'uomo non può nemmeno *in-vocare* Dio, perché Dio è «già là». All'*invocare* comune, che sottolinea un'improponibile distanza, si sostituisce allora quello che è riconoscimento d'un rapporto di differenza dentro la sussistenza dell'uomo in Dio: la caratteristica della «filosofia prima» di Agostino dipende tutta dal suo incontro personale con Dio come Essere sussistente, ben teorizzato a VII,x 16 (cfr. F. Körner, *Das Sein und der Mensch. Die existenzielle Seinsentdeckung des jungen Augustin*, Freiburg-München 1959; B. Studer, «*Credo in Deum patrem omnipotentem. Zum Gottesbegriff des heiligen Augustinus*», in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* I, Roma 1987, pp. 165-71). Al posto di due luoghi distinti si squaderna l'onnicomprendente panorama del «cielo» e della «terra» riempiti da Dio: sicché all'iniziale quesito sul «come invocare» subentra quello sul modo della presenza di Dio all'universo.

10. *Non... inferi*: oltre che come locativo, la lezione tradata *inferi* può forse essere interpretata come un arditto predicativo del soggetto *ego*, secondo un uso che Agostino non disdegna: cfr. XIII,II 3 *fui-mus... tenebrae*; Civ. XXII 30 *Dies enim septimus etiam nos ipsi erimus*. *inferi*: nemmeno l'uomo che fosse nelle mani della morte si sottrarrebbe alla presenza di Dio. Sull'uso del termine *inferi* (e dei suoi sinonimi) in Agostino, cfr. Pizzolato 1984, p. 20 nota 65.

11. *ades*: per Courcelle 1968², p. 396, l'impiego del verbo *adesse* è uno dei modi con cui Agostino descrive nelle *Confessioni* la presenza immanente di Dio.

III 3, 1-9. *Capiunt... imple omnia*: la tensione tra «Dio che è in noi» e «noi che siamo in Dio» è approfondita, con un procedimento dialettico (cfr. Guardini 1975², p. 48 sg.), nel rapporto «contenente-contenuto», affidato all'immagine dei «vasi», che esprimono l'uomo nel rapporto con il liquido (Dio). La finitudine del vaso non può avere, ri-

spetto a Dio-liquido, forza catturante e situante (*non... vasa... stabilem te faciunt*), bensì solo quella «recipiente», cioè di ciò che accoglie, per quanto può, altro che gli si riversa dentro. L'uomo-vaso, che crede di «contenere» Dio, in realtà è lui immerso nel Dio che vuole contenere, come un vaso sommerso nell'oceano, che può dire di essere pieno dell'oceano e di contenere l'oceano proprio perché è da quello contenuto e pervaso (*quae implet, continendo implet*: cfr. anche IV, IX 14). All'interno del prologo delle *Confessioni*, questo discorso serve a mostrare che tutto ciò che si muove nell'umano (di cui Agostino deve narrare per rendere lode a Dio) in realtà è reso possibile dalla sua immersione nel divino; e che quindi il divino è lodabile per la sua natura stessa, che verrà indagata nel paragrafo successivo. *effunderis*: l'immagine di Dio che trabocca sulla Creazione si trova nelle proposizioni 26-7 dell'*Elementatio theologica* di Proclo, ed è quindi tema neoplatonico: cfr. G.R. Evans, *Augustine on Evil*, Cambridge 1982, p. 29.

IV 4, 1-2. *nisi Dominus Deus*: proprio a causa dell'inadeguatezza dei vasa umani, che non possono contenere e definire Dio, la cui essenza eccede il loro contorno, la definizione più precisa di Dio sarebbe quella tautologica (Dio è Dio). Il contorno del «vaso» però permette di determinare, come per una specie di calco che esso ricava nell'oceano, una piccola porzione dell'ambiente (Dio) che lo circonda, quasi la zona d'essere che lo sostiene: cfr. il mio *Le fondazioni dello stile delle «Confessioni» di sant'Agostino*, Milano 1972, p. 23 sg.

3-16. *Summe, optime... nihil perdens*: questa pagina, che rappresenta uno dei tentativi «più memorabili nella letteratura mondiale» di esprimere la natura di Dio rispetto alla coscienza dell'uomo (Lawless 1980, p. 53), è composta di membri che «cercano di sviluppare in passaggi sempre nuovi la pienezza contenuta nella semplicità del nome» (Guardini 1975², p. 59), attraverso un andamento parallelistico-antitetico che Bouissou ha con finezza analizzato dal punto di vista linguistico (in Solignac XIII 1962, pp. 652-7). Lo stile innologico, cui dà luogo la serie degli attributi divini, ha fatto apparire questo testo a espressioni della religiosità mistica del *Corpus Hermeticum*: cfr. M. Zepf, *Augustins Confessiones*, Tübingen 1926, pp. 63-97; W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930, pp. 128-34. Ma Solignac XIII 1962, pp. 650-2, ha con ragione obiettato che la somiglianza di idee e di termini non annulla la grande differenza tra una concezione panteistica di Dio e della sua sostanziale identità con l'uomo, presente nel *Corpus Hermeticum*, e la concezione cristiana di Agostino, dove presenza non significa identificazione. D'altra parte, proprio la ricerca, qui condotta, sul *quid* di Dio serve ad Agostino per connotare quanto Dio sia *primum* rispetto all'uomo in quanto «Creatore», dal quale le affinità possono discendere senza timore di fondersi nell'identità panteistica.

3-4. *Summe... omnipotentissime*: la prima serie di attributi fa uso del superlativo (e addirittura del superlativo del superlativo, *omnipotentissime*: cfr. Bouissou, in Solignac XIII 1962, p. 653; a III,VI 11 Agostino darà un comparativo di un superlativo: *interior intimo meo et superior summo meo*) che stabilisce la trascendenza della natura divina attraverso la massima maggiorazione del grado delle qualità.

4-5. *misereticordissime... fortissime*: seguono tre coppie di superlativi «poco conciliabili sul piano umano» (Bouissou, in Solignac XIII 1962, p. 653) che danno inizio alla serie delle affermazioni dialettiche (Guardini 1975², p. 59). Uno di essi (*praesentissime*) infrange le stesse regole della logica, come a V,VIII 14, e come *absentissimus* a IV,IV 8 (Balmus 1930, p. 53). Sulla paradossale unione di presenza e assenza in Dio, cfr. Plotino, *Enneades* VI 9,4.

5-8. *stabilis... et nesciunt*: la nuova serie «dialettica» non si affida a puri giochi verbali, ma ad antitesi di idee (Balmus 1930, p. 156): esse affermano la presenza in Dio di qualità contraddittorie per l'uomo, che in Dio si esaltano, realizzando così nel trascendente una convergenza di linee che nel tempo non s'incontrano. Il nesso finale (*superbos et nesciunt*), che rompe l'andamento ritmico del passo, sembra riconnettersi a *Iob* 9,5 (*qui transtulit montes et nesciunt*), anche perché Agostino talora interpreta i *montes* come i *superbi* (*En. ps. XLIII* 12). Il tema della non conoscenza dell'uomo e dell'agire di Dio all'insaputa dell'uomo compare spesso in Agostino: cfr. Testard 1987, p. 139 sg.

8-10. *semper agens... desit tibi*: questa strofa esprime l'agire di Dio: < prima nella sua capacità di conciliare in sé movimento provvidente e stabilità autarchica (*semper agens... non egens*; cfr. anche XIII,xxxvii 52 *semper operaris et semper requiescis*). Poi subentrano «due lunghi sguardi» che seguono l'azione divina in due sensi opposti: in verticale, perché Dio sta sotto gli esseri nel sostenerli (*portans*), al di dentro degli esseri per riempirli (*implens*), al di sopra per proteggerli (*protegens*); in orizzontale, perché Dio sta all'inizio della vita degli esseri in quanto li crea (*creans*), al mezzo in quanto li nutre (*nutriens*), al termine in quanto li conduce a compimento (*perficiens*): cfr. Bouissou, in Solignac XIII 1962, p. 654. A essi fa seguito un «riepilogo» dell'azione provvidente (*quaerens, cum nihil desit tibi*), che sottolinea, forse con un'allusione alla figura di Cristo «buon pastore», come la ricerca dell'uomo da parte di Dio non significhi la «necessità» di un Dio che viene a cercare una parte di sé smarrita, per ricomporre in pienezza la sua sostanza. Anche questo segnala la distanza dalla soteriologia gnostica, imperniata sul modello del cosiddetto «Salvatore salvato», e afferma la gratuità della provvidenza di Dio.

10-4. *Amas nec... usuras exigit*: sono due strofe di antitesi, dove i < primi termini (spesso di natura «affermativa») indicano antropomorficamente le qualità del Dio biblico nel suo rapporto con l'uomo (cfr. Bouissou, in Solignac XIII 1962, p. 656 sg.; Guardini 1975², pp. 62-

6). I secondi termini (spesso di natura «negativa») esprimono le qualità del Dio «dei filosofi», colto nella sua natura trascendente, intangibile dal mondano.

14-6. *Supererogatur... nihil perdens*: la conclusione di questa parte innodica ribadisce – servendosi (*quis habet quidquam non tuum?*) di 1 Ep. Cor. 4,7, che sarà uno dei testi fondamentali per lo sviluppo della dottrina agostiniana dell'*initium fidei* (secondo Pincherle 1974, pp. 169, 174, Agostino l'incontrerebbe nelle regole III e VII di Ticonio e più tardi in Cipriano) – che il rapporto dell'uomo con Dio non può mai prescindere dal primato di Dio su ogni atto dell'uomo, perché Dio sta all'inizio dell'uomo stesso.

16-8. *Et quid diximus... te dicit?*: apertosi con una domanda che insinua l'impossibilità di parlare di Dio, il paragrafo si chiude con una domanda analoga, che rivela l'inadeguatezza di quanto è stato detto su Dio: «Ciò che è stato detto resta valido, ma viene inghiottito dal mistero» (Guardini 1975², p. 67) e il passo si chiude riaffermando l'afasia, che bloccherebbe lo stesso discorso di lode.

18-9. *Et vae... muti sunt*: quest'espressione, nella sua seconda parte, può essere variamente interpretata e tradotta, a seconda che per soggetto si prenda *loquaces* oppure *muti* oppure un pronome plurale sottinteso (ad es., *ii*). Anche se Agostino in VII,11 3 chiama i manichei *loquaces mutos*, non mi pare che qui il soggetto siano i manichei (come propone O. Tescari nella sua traduzione commentata delle *Confessiones*, Torino 1956⁴, p. 8): il discorso è troppo generale per scendere a determinazioni polemiche così particolari e caso mai sono i manichei di VII,11 3 a rientrare in questa categoria più generale. Al di là delle possibili interpretazioni (cfr. Pizzolato 1984, p. 26 sg. e note 94-5), vi si scorge l'indicazione d'un obbligo a «non tacere» su Dio e a non negargli la lode (cfr. anche En. ps. CXLIV 2 *Qui laudare non vult in transitu huius saeculi, obmutescet cum venerit saeculum saeculi*); l'affermazione che tutti in qualche modo ne parlano (e lo lodano, secondo Doctr. IV 19,38 *quem nemo convenienter laudat, nemo quomodocumque non laudat*, «nessuno lo loda in maniera conveniente, nessuno fa a meno di lodarlo in qualche modo»; En. ps. CXLVIII 3 *Numquam caelestia laudes conditoris sui tacuerunt, numquam terrestria Deum laudare cessarunt*, «mai gli esseri celesti hanno taciuto le lodi del loro Creatore, mai gli esseri terrestri hanno cessato di lodare Dio»), anche se nessuna lode è sufficiente a rendergli convenientemente grazie (cfr. Civ. VII 31). L'espressione potrebbe significare anche – ma forse con minore probabilità – che il «non tacere» su Dio non equivale necessariamente a «parlare»: *Ipsum voluisse laudasse est. Non enim verba a te quaerit Deus, sed cor. Denique potes dicere: et linguam non habui... sufficit ut offeras voluntatem. Cum potes ore confiteris ad salutem; cum autem non potes, corde credis ad iustitiam* (En. ps. CXXXIV 11 «Lo stesso voler lodare è già un lodare. Dio non ti chiede le parole, ma l'animo.

E così tu hai un bel dire: "Non ho avuto la lingua...", basta che tu offra la tua volontà. Se lo puoi, professi la tua fede con la bocca per salvarti; se invece così non puoi, credi con l'animo per essere giustificato». Si può parlare di Dio restando muti di parole: ad es., col silenzio (*En. ps. CXIX 9; Trin. XV 28,51*) o col canto (*En. ps. XXXII, II 1,8 et si eum fari non potes, et tacere non debes, quid restat nisi ut iubiles, ut gaudeat cor sine verbis...?*: «e se non puoi esprimerlo a parole eppure non ti è permesso tacere, che altro ti resta se non il canto, così che goda l'animo anche senza parole...?»).

V 5, 3-6. *Quid mihi es... Ei mihi!*: poiché è impossibile un discorso sull'essenza di Dio, Agostino ripiega sul rapporto tra Dio e uomo: prima considerato in quel che Dio è per l'uomo (*Quid mihi es?*); poi in quello che è l'uomo per Dio (*Quid tibi sum ipse?*); infine ancora tornando al primo caso (*quid sis mihi*). Per ardire di parlare di quello che Dio è per lui, l'uomo ha bisogno del misericordioso compatimento di Dio, perché Dio gli resta misterioso. Parlare invece di quel che l'uomo (e Agostino) è per Dio significa entrare non più nel mistero dell'essenza di Dio, ma in quello, non meno ineffabile, del suo amore per l'uomo.

6-10. *Dic mihi... ego sum*: l'uomo che avverte di essere oggetto della misericordia di Dio chiede ulteriore misericordia per poter parlare di quel che Dio è per lui. L'essenza di Dio gli si rivela appieno proprio come misericordia: *Salus tua ego sum* (*Ps. 34,3*). Il peccato, che l'uomo ha come unica materia del suo parlare di sé, diventa così un mezzo per esprimere la bontà di Dio. Sotto l'espressione salmica è da scorgere l'importanza che la dottrina della grazia ha già raggiunto in Agostino (cfr. Pellegrino 1967, p. 222 sg.); ma qui essa è piuttosto funzionale al desiderio di «parlare di Dio», cioè serve da prodromo e da giustificazione alla *confessio*.

11-2. *moriar... videam*: alla lezione *moriar, ne moriar* porta conferma *Sermones CCXXXI 3 (moriatur, ne moriatur)*, segnalata da Verheijen 1974, p. 223. Mentre il secondo «morire» indica la morte morale, frutto del peccato, il primo è il paolino «morire al peccato» in Cristo, cioè quella che nel cristianesimo antico è chiamata la «morte mistica»: essa congiunge terminologia platonica e sentire cristiano e compare già in Origene, *Dialogus cum Heraclide* 24-5; acquista grande rilievo in Ambrogio (cfr. *de paradiso* 45; *de excessu fratris* II 36; *de bono mortis* 3; *Expositio evangelii secundum Lucam* VII 35).

6, 13. *Angusta est... ad eam*: la chiamata di Dio dentro l'uomo (l'*in-vocare*), che resta sempre premessa indispensabile del parlare, è intesa ora nel suo aspetto risanante, oltre e prima che conoscitivo come figurava a I 1 e II 2. Si avverte l'eco dei Vangeli: *Ev. Matth. 8,8 (Non sum dignus ut intres sub tectum meum)* e *Ev. Luc. 7,6*. Proprio a causa di questa allusione non è accettabile la correzione *animae meae. Quo ve-*

nias ad eam, dilatetur, proposta da G. Wijdeveld, *Remarques sur trois passages des «Confessions»*, «REAug» V 1959, p. 33.

17-8. *Credo... et loquor*: come il centurione del Vangelo, che, trovando indegna la sua casa, affidava la sua salvezza alla sola volontà di Gesù, così Agostino risolve la venuta in sé (*invocatio*) del Signore nella sola sua fede e sulla base di questa decide di «parlare».

18. *prolocutus sum*: la narrazione di sé, che Agostino deve necessariamente immettere nelle *Confessioni* per rendere compiuta lode a Dio, è solo un «prologo» rispetto alla totalità della *confessio*: si tratta infatti della prima parte di essa, della «confessione dei peccati», che produce la lode per il fatto che sul peccato vede calare la misericordia di Dio.

20-1. *Non iudicio... mea sibi*: la *confessio peccatorum* va esibita subito perché sia chiaro subito che il racconto di sé che Agostino farà non intende essere una sua celebrazione, ma solo un mezzo per far risaltare la misericordia di Dio. Lo spirito dell'affermazione contesta la tesi (considerata in Pellegrino 1956, p. 5) secondo cui Agostino avrebbe scritto le *Confessioni* per giustificarsi da accuse che gli venivano mosse.

VI 7, 3. *non homo... cui loquor*: l'ultimo ostacolo sulla via del *loqui* è il rischio del ridicolo (*inrisor*) – della sproporzione o dell'inconsistenza – legato al dover parlare di sé per lodare Dio. Questo timore rivela la consapevolezza di Agostino di accingersi a fare cosa nuova rispetto alle (auto)biografie dell'antichità, impostate su grandi gesta e non su esili fatti comuni o su colpe, che mettono a nudo la nullità del protagonista umano.

4-5. *Quid... est... quia nescio*: Agostino non trova nell'antichità modelli adatti alla narrazione delle origini e dei primi gesti di vita, che l'(auto)biografia classica tralasciava, ma che Agostino non può tralasciare perché significherebbe ammettere che ci possa essere un tempo sottratto alla misericordia di Dio.

6. *vitam... vitalem*: il senso tragico dell'esistenza è espresso con un'antitesi per inversione (*ἀντιμεταβολή* o *commutatio*), come a IV, 14 (*vita morientium mors viventium*): cfr. Balmus 1930, p. 306 sg. Il *topos* della connessione tra vita e morte è già in Platone, *Gorg.* 492e-493e, il quale si richiama a Euripide (*Polyidus*, fr. 638 Nauck²): cfr. Solignac XIII 1962, p. 284 sg. nota 1. In area cristiana si vedano Clemente Alessandrino, *Stromateis* III 15,3 e Origene, *contra Celsum* VII 50. Che l'esistenza delle creature sia vita e morte nello stesso tempo dipende dalla stessa creaturalità, la quale comporta una vita per partecipazione e non per essenza: «Osservando poi tutte le altre cose poste al di sotto di te, scoprii che né esistono del tutto, né non esistono del tutto. Esistono poiché derivano da te; e non esistono poiché non sono ciò che sei tu, e davvero esiste soltanto ciò che esiste im-

mutabilmente» (VII, XI 17). All'idea platonica si aggiunge la tematica biblica che connette la *mortalitas* al peccato delle origini.

7-9. *Nescio... memini*: l'esordio, che termina qui, penetra nella < narrazione attraverso un territorio che è già biografia, ma biografia senza avvenimenti e addirittura non ricordata. Sicché la lode di Dio emerge non per quello che Agostino ha compiuto, ma per ciò che egli, in quanto essere vivente, è. La vita iniziale è così primordiale da risultare poco più che «esistenza» e quindi da essere affidata a Dio, che solo ne conosce le ragioni e al quale nemmeno essa è sottratta. Il raccordo tra esordio e narrazione è frutto di un'abilità estrema: non si dà paratassi tra cornice e racconto, ma una compenetrazione. Dal non conoscere (*nescio*) l'autobiografia passa al non ricordare (*non... memini*), che contrassegnerà la narrazione dell'*infantia*. Già nel *de Genesi contra Manichaeos* (I 23,35), Agostino, accostando l'età dell'*infantia* alla prima giornata della Creazione, la vedeva caratterizzata dal «diluvio dell'oblio» e dalla «luce della fede». L'uomo comincia col credere alle «realità visibili» (*ibid.*, I 25,43), perché l'oblio personale dei dati biografici è sopperito dalla fede in chi li può surrogare con la propria testimonianza (*sicut audivi*) e dalla diretta constatazione del loro verificarsi in altri (cfr. VI 8). Il motivo ritorna come un *re-frain* a VI 10; VII 11-2.

11. *tu mihi per eas*: il bambino entra subito nel mondo dell'azione providenziale, nella quale tutto il bene viene da Dio e l'uomo ne è solo tramite (*per*). Più avanti (*ex te quippe... mihi universa*) ritorna il motivo di I *Ep. Cor.* 4,7, che era già comparso a IV 4.

12-3. *secundum institutionem... dispositas*: anche il gesto più istintivo dell'uomo (qui dei genitori e delle nutrici), rientra, attraverso la categoria dell'«ordine», nel piano di Dio e lo stesso nutrimento «fisico» del bambino si colloca nell'ambito della sua «formazione».

18-20. *Quod animadverti... foris*: il piano di Dio sull'uomo, che inizialmente è nascosto nelle pieghe dell'istintività, si rivela nelle fasi successive della vita, quando la sua presenza darà prove più direttamente constatabili, e non solo a livello fisico esterno (*foris*), come qui nel «latte», ma anche spirituale interiore (*intus*).

20. *tunc*: correlato più spesso con *nunc* (qui con *postmodum*), scandisce la tensione tra tempo vissuto (*tunc*) e tempo reso intelligibile dalla riflessione del narrante: cfr. Morán 1969, pp. 62-90.

8, 23. *Post et ridere*: che il riso nell'uomo cominci «dopo» il pianto risponde al *topos* antico dell'infelicità dell'uomo al momento della nascita, su cui cfr. A. Goulon, «*Le malheur de l'homme à la naissance*». *Un thème antique chez quelques Pères de l'Eglise*, «REAug» XVIII 1972, pp. 3-26 (su Agostino ved. soprattutto a p. 18, dove non figura questo luogo). Cfr. *En. ps.* CXXV 10 «Il bambino che nasce avrebbe potuto prima (*prius*) ridere; perché comincia a vivere nel pianto? Non

sa ancora ridere; perché sa già piangere? Perché ha cominciato a camminare in questa vita».

28. *intus... foris*: la prima percezione del rapporto tra interno ed esterno è avvertita come distonia tra la volontà del bambino (che sta dentro) e i recettori (che sono esterni). Così la coscienza del bambino si desta e cresce nel risentimento verso il mondo esterno, che non comprende le sue voglie, «a causa d'una inadeguatezza tra le sue aspirazioni e l'ambiente fisico e sociale che lo circonda» (Solignac XIII 1962, pp. 115 sg. e 658; Starnes 1975, p. 22). Ciò limita già la libertà del bambino e lo ribadirà (VII 11) nella situazione di peccato nella quale è entrato con la nascita: così il peccato d'origine spiega i *peccata originalia* dell'infante, narrati più avanti: cfr. Rigby 1987, p. 36.

9, 45-7. *utrum alicui... matris meae?*: nella ricerca dei *primordia* (VI 10), cioè della vita prenatale, c'è chi ha voluto vedere un tentativo di affrontare il problema della preesistenza dell'anima: cfr. Solignac XIII 1962, p. 285 nota 1 e Eborowicz 1976, p. 410 sg. Solignac XIII 1962, p. 285, vi vede invece un modo per esprimere la contingenza dell'uomo, attraverso la dimostrazione del morire delle età e il confronto con la pienezza di vita del Creatore. A me pare più verosimile che Agostino voglia ricercare l'*initium* primo dell'uomo, per trovare anche là l'azione della grazia di Dio e quindi materia di lode a Dio.

53. *confiteri*: compare per la prima volta il termine che dà il titolo all'opera. Sul concetto di *confessio*, che si articola nelle tre forme, *peccatorum*, *fidei*, *laudis*, cfr., in particolare, Verheijen 1949, p. 11 sgg.; Pellegrino 1956, pp. 9-15; J. Ratzinger, *Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der «confessio»*, «REAug» III 1957, pp. 375-92; Solignac XIII 1962, pp. 9-12; Pizzolato 1968, pp. 157-210; Chr. Mohrmann, «La structure du latin paléochrétien», in *Études sur le latin des chrétiens* IV, Roma 1977 (Storia e Letteratura CXLIII), pp. 11-28; E. Valgiglio, «Confessio» nella Bibbia e nella letteratura cristiana antica, Torino 1980. Sul termine *confessio* cfr. anche Introduzione generale, p. xxiv sgg.

10, 54-7. *Confiteor... credere*: la *confessio* può partire anche da materiale autobiografico non conosciuto per diretta esperienza, ma solo attraverso un *credere*: cfr. X, v 7 *Confitear ergo quid de me sciam, confitear et quid de me nesciam* («Che io confessi dunque quanto di me so; che io confessi anche quanto di me non so»). In Agostino non c'è peraltro dissidio tra esperienza personale e conoscenza derivata da un'*auctoritas*, perché è un dato dell'esperienza umana anche il dover affidarsi, in molti, ineludibili casi, all'esperienza altrui. Il problema del rapporto tra conoscenza esperienziale e autoritativa ha interessato Agostino per tutta la vita e ha dato origine anche a opere specifiche, come il *de utilitate credendi* e il *de fide rerum invisibilium*, coeva – questa – delle *Confessioni*. Cfr. Lütcke, 1968 (soprattutto pp. 98-100).

57-9. *Eram enim... quarebam*: esprimendo le manifestazioni dell'esistenza umana in una forma triadica (essere, vivere, conoscere), di origine neoplatonica, Agostino la raffigura a somiglianza della Trinità divina: cfr. Zum Brunn 1969, p. 11 nota 9.

62-3. *cui esse... id ipsum est?*: l'ente-uomo, nel quale l'essere è distinto dal vivere, si radica nell'unità dell'essere, cioè in Dio, nel quale l'esse permane sempre immutabile nel vivere e il vivere non cade mai fuori dall'esse. Cfr. anche *Civ.* VIII 6 e, sul motivo, M. Cristiani, *Summe esse atque summe vivere id ipsum est* (*Conf.*, I, 6, 10). *Il tempo vissuto. Seneca e Agostino*, Roma 1979. Per indicare l'unità di essere e vivere in Dio, Agostino usa l'espressione *id ipsum*, che è frequente nei *Salmi* ma con altro senso; come a VII, x 16 richiama Ex. 3, 14 (*ego sum qui sum*) per esprimere in modo biblico l'essenza del Dio cristiano quale unico vero essere, che «non è in un qualche modo, ma è l'è» (*non aliquo modo est, sed est est*: XIII, xxxi 46).

66-7. *non enim haberent... contineres ea*: Agostino si rende conto di toccare qui, assieme al problema del tempo che affronterà esplicitamente nel libro XI, quello del rapporto tra essere e divenire, dove, in una prospettiva classica extracreazionistica, di tipo «parmenideo», uno dei due termini sembra rendere impossibile l'altro. Agostino risolve il dilemma comprendendo anche il divenire nell'orizzonte dell'Essere, che è Dio e solo Dio. L'Essere garantisce il divenire, perché, qualsiasi mutamento avvenga negli enti, questi non possono mai cadere al di fuori dell'essere.

70-1. *utcumque... existent*: l'espressione, che indica la possibilità del divenire nella vita dell'ente per partecipazione – qual è l'uomo –, è analizzata lungo l'arco delle *Confessioni* da Zum Brunn 1969, p. 95 sg. e nota 78.

73-5. *Quid ad me... non invenire te*: la contraddittorietà della compresenza di essere e divenire, che non trova soluzione in una prospettiva esclusivamente razionale perché uno dei due termini nega l'altro, si risolve con un invito alla fede e alla lode di Dio, perché quella compresenza comunque esiste e trova spiegazione in Dio. Senza esplicitare il suo pensiero, Agostino afferma che la razionalità filosofica più rigorosa può trovare l'essere senza trovare Dio (e senza spiegare il divenire); mentre la prospettiva religiosa (cristiana), affidandosi al concetto di Creazione – ovvero alla possibilità di partecipazione dell'essere agli enti da parte dell'Essere –, non trova per via esclusivamente razionale la soluzione, ma trova comunque Dio, che è la scoperta decisiva. In ogni caso, a meno di non negare la realtà del divenire, il concetto di Creazione resta forse l'unica possibilità teoretica di spiegazione di quella compresenza: e Agostino, che pure imposta qui il suo discorso in termini di *confessio* e non di ricerca filosofica, ne pare comunque consapevole.

VII 11, 3-6. *Quis me commemorat... commemorat?*: dopo l'*excursus* < sul tempo prenatale, di cui nessuno può sapere alcunché, il discorso rientra nei moduli dell'*infantia*, cioè d'un tempo che Agostino semplicemente non può ricordare, ma che può essergli ricordato da altri. Anche questa fase di vita si identifica con il peccato che vi abita. Agostino prende subito le distanze dalla concezione manichea che tendeva a rendere l'uomo irresponsabile del peccato, ritenendo congenita nell'uomo anche una natura essenzialmente malvagia: il peccato dell'infanzia è per lui pur sempre peccato che dipende dall'uomo, perché il peccato non è stato creato nell'uomo da Dio, ma risale ad Adamo come a sua fonte prima: cfr. Rigby 1987, p. 37. Il narrare (auto)biografico è quindi narrare il peccato (*confessio peccatorum*); ma siccome il peccato dell'*infantia* è avvolto nell'oblio, il narrare deve far ricorso al credere ad altri e a quanto da adulti possiamo constatare negli infanti. *nemo mundus... super terram?*: < la citazione di *Iob* (14,4 sg., secondo il testo dei Settanta), assieme a quella di *Ps.* 50,7 (che comparirà a VII 12), «sarà uno dei cavalli di battaglia nella polemica antipelagiana» e collega la successiva descrizione psicologica del peccato del bambino alla dottrina del peccato d'origine: cfr. Pellegrino 1967, p. 231.

20-1. *Ita imbecillitas... infantium*: la scarsa preoccupazione con cui si guarda al disordine dell'*infantia* non dipende dall'assente o lieve propensione del bambino a peccare, ma dalla sua limitata capacità fisica di nuocere; e dal fatto che questi peccati sono destinati a finire col passare degli anni (*aetatis accessu peritura sunt*: cfr. II. 28-9): Agostino ricorrerà a tale spiegazione ancora nel 412, nel *de peccatorum meritis et remissione* I 36,67. Si differenzia dalla posizione di Ambrogio, secondo il quale (*de Noe* 81) il fanciullo pecca in quanto debole (*quasi infirmus*), mentre il giovane in quanto malvagio (*tamquam improbus*): cfr. Pellegrino 1956, p. 36.

21-3. *Vidi ego... conlactaneum suum*: poiché non può narrare la sua vita del *tunc*, Agostino ne recupera il senso – che, a questo punto, è quello di ogni uomo – a partire dal suo *nunc* (la contrapposizione tra i due avverbi temporali compare due volte), cioè da quello che egli constata in altri. Si noti l'enfasi dell'*ego*, contrapposto al credere ad altri, e la sottolineatura della propria esperienza, contrapposta a ciò che del tempo precedente non si poteva conoscere *nec aliorum experimentum* (VI 9). Si può avvertire la presenza della dottrina del peccato originale (originato): cfr. Rigby 1987, pp. 29-67. La comparsa del concetto di peccato involontario in Agostino fa data a partire dal 391-393, soprattutto con riferimento agli *Acta contra Fortunatum* (28-29 agosto 392); essa sarà sviluppata nel 394/5 con i commenti teologici a *Ep. Rom.* e *Ep. Gal.*, che metteranno Agostino di fronte ai testi cruciali, prima non considerati: cfr. Grossi 1970, pp. 325-59; 458-92; M. E. Alflatt, *The Development of the*

Idea of Involuntary Sin in St. Augustine, «REAug» XX 1974, pp. 113-34.

12, 32-8. *Tu itaque... sola ista fecisses*: la presenza del peccato nel bambino non toglie la necessità (l'ordine – *iubes* – che Dio impone all'uomo di lodarlo va letto come una necessità che scaturisce dalla constatazione dell'evidente bontà della costituzione dell'uomo) di lodare Dio, non solo perché Dio non ha creato il peccato nell'uomo (VII 11), ma anche perché alla lode è sufficiente il fatto della Creazione. Nella Creazione rientra in senso lato anche il cosiddetto *opus ornatus*, cioè l'apprestamento della forma «bella» e funzionale degli esseri, in particolare dell'uomo, secondo la vulgata dottrina provvidenzialistica e finalistica dello stoicismo, che ha ispirato molte opere cristiane: soprattutto la letteratura cosiddetta «esameronale» (i più noti *Hexameron* sono di Basilio e di Ambrogio) e quella sulla Creazione dell'uomo (come il *de opificio Dei* di Lattanzio e il *de opificio hominis* di Gregorio di Nissa). Cfr. A. Hamman, *L'enseignement sur la création dans l'Antiquité chrétienne*, «Revue des Sciences Religieuses» XLII 1968, pp. 1-23, 97-122.

38-40. *tu, une... ordinas omnia*: viene espressa, in una forma triadica che richiama la struttura trinitaria della divinità, l'azione di Dio sulla Creazione. Essa si esplica come *modus*, cioè come atto creativo che, limitando l'illimitato, pone in essere gli enti; come *forma*, cioè come determinazione delle caratteristiche dei singoli enti; come *ordo*, cioè come definizione dei rapporti dei singoli enti tra di loro (gerarchia di valore) e con l'Essere. La triade si collega alla natura delle ipostasi plotiniane (e alle loro operazioni) e alla triade biblica che Agostino rinviene in *Sap.* 11,21 (*mensura, numerus, pondus*), e che prenderà in lui il sopravvento. Qui persiste il termine filosofico *modus*, che a partire dal 388 sarà sempre più rimpiazzato da *mensura*: cfr. L.F. Pizzolato, «Il *modus* nel primo Agostino», in *La langue latine, langue de la philosophie*, Roma 1992, pp. 245-61 (con i testi agostiniani ivi citati).

43. *piget me adnumerare*: per quanto oggettiva e necessaria, la lode per l'*infantia* non ha carattere pienamente umano, perché le manca il ricordo e la consapevolezza; e soprattutto non può scaturire dall'uomo in quanto soggetto individuo, ma solo da una considerazione sulla sua natura comune. Infine, non può rivolgersi a Dio come essere personale, ma come ente di natura filosofica (tant'è vero che lo si identifica secondo categorie filosofiche platoniche).

45-6. *Quod si et... utero aluit*: se per il peccato dell'*infantia* Agostino poteva affidarsi al racconto altrui o alla constatazione propria del comportamento di altri bambini, a proposito dell'età prenatale solo la Scrittura può metterlo a parte – ma con autorevolezza – del peccato che già in quella s'insinua, per via di generazione: Rigby 1987, pp. 33-6.

48. *Sed ecce omitto*: per esplicitare meglio il ruolo misericordioso di Dio, occorre andare oltre l'infanzia, a esperienze più coscienti dalle quali sole può nascere una lode non «comandata» da necessità di natura.

VIII 13, 1-2. *in pueritiam*: comincia qui la narrazione della seconda età dell'uomo, la *pueritia*, che si protrarrà fino alla fine del libro. Il libro II infatti segnerà agli inizi (II,1 1) il passaggio all'età dell'*adulescentia*.

5. *Et memini*: lo stacco dall'*infantia* è sottolineato dal motivo del «ricordo» e della consapevolezza, che si oppone a quello precedente dell'oblio e del *credere*: «Questa età non è cancellata dal diluvio, dal momento che la nostra fanciullezza (*pueritia*) non è nascosta alla memoria tramite l'oblio» (*de Genesi contra Manichaeos* I 23,36). *post adverti*: la possibilità di ricordo (cfr. II. 11-2 *prensabam memoria*), che ha inizio con la *pueritia*, non conclude il processo di conoscenza di sé dell'uomo (e di Agostino che narra), il quale vuole anche trovare il senso dei fatti che ricorda. La consapevolezza del loro valore verrà più tardi. Questo *post* ripropone l'antinomia tra *tunc* e *nunc* di VI 7: cfr. Morán 1969, p. 81.

11. *Premsabam*: è lezione più convincente di *pensabam* (Skutella). Sulla sua giustificazione in quanto *lectio difficilior*, postulata per di più dalle altre varianti, cfr. M. Pellegrino, nella sua edizione delle *Confessioni* (Roma 1975³, p. 16 nota c); Verheijen 1974, p. 231. Comincia qui una descrizione dell'apprendimento del linguaggio, che, per Pellegrino 1956, p. 33, è un «documento dell'attitudine di Agostino, genio eminentemente speculativo e mistico, a cogliere anche la fenomenologia delle funzioni psicofisiche». Si sottolinea il collegamento tra *vox* e *res* da essa indicata, e lo si vede possibile inizialmente in forza dei gesti di chi parla. Il gesto rappresenta un linguaggio comune a tutte le genti (*verbis naturalibus omnium gentium*), di cui il linguaggio orale è solo parte e culmine, perché esiste una capacità espressiva più vasta che il corpo umano possiede e mette in atto con tutte le altre manifestazioni delle sue membra.

17. *ceteroque membrorum actu*: per quanto s'è detto, è lezione da accogliere a preferenza di *ceterorumque membrorum actu*, come ha mostrato Verheijen 1974, p. 226. A ulteriore conferma si può invocare l'alogia del costruito, di poco precedente, *variis membrorum motibus*.

19. *Ita verba in variis...*: oltre a quella connessa con i gesti, c'è una forma di apprendimento per nuclei espressivi, basata sulla frequenza d'uso di certi termini e sulla loro posizione in certi contesti.

22-5. *Sic cum his... maiorum hominum*: dall'elaborato discorso sulla genesi del linguaggio nel bambino emerge il senso della fatica che l'uomo prova nell'entrare in relazione con i suoi simili e quello del li-

mite, a cui è costretta una presunta assoluta libertà originaria. Il *de Genesi contra Manichaeos* individua come nota caratteristica della *pueritia*, accanto al «ricordo», la *disciplina*: sulle analogie tra quest'opera e le *Confessioni*, a questo proposito, cfr. Pizzolato 1968, pp. 72-8. La famiglia appare il più piccolo ambito sociale governato dall'*auctoritas* (*ex parentum auctoritate*): cfr. Lütcke 1968, p. 102. *procellosam societatem*: la similitudine del mare, come simbolo della vita umana, compariva estesamente nel *de beata vita* 1 (connessa al tema platonico della navigazione di «ritorno» dell'anima). P. Courcelle ne rinviene i possibili antecedenti diretti in Apuleio (*Opuscula selecta*, Paris 1984, p. 408).

IX 14, 1-5. *Deus, Deus... famulantibus*: il passaggio dall'educazione familiare a quella scolare, che ricade sotto l'*auctoritas* e che pure rappresenta un valore, è contrassegnato dal peccato umano, insito nelle fibre della società (familiare) che persegue i valori dell'educazione in vista degli onori e della ricchezza. Le *Confessioni* dimostrano che i genitori di Agostino, Monica compresa, pensavano alla cultura come a un «investimento»: dalla «carriera» come scopo programmatico della vita fin dalla propria fanciullezza, Agostino si libererà, e con lui Monica, solo alla fine del suo processo di conversione: cfr. C. Lepelley, *Un aspect de la conversion d'Augustin: la rupture avec ses ambitions sociales et politiques*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» LXXXVIII 1987, pp. 234 e 240. *linguosis*: sul valore negativo dell'aggettivo, collegato a un'idea di fallacia, cfr. *En. ps.* CXXXIX 15-7; *contra Iulianum opus imperfectum* II 202; e, collegato, come qui, alla *vanitas* retorica, *Sermones* IX 2.

5. *in scholam*: prende avvio il discorso sulla scuola, che a questo tempo Agostino non aveva ancora espressamente affrontato con il libro IV del *de doctrina christiana*. Agostino interrompe nel 397 la stesura di quest'opera, fermandola a III 25,26, per riprenderla e concluderla solo nel 426/7. C'è chi (Pincherle 1973-74, pp. 555-74) pensa addirittura che l'urgenza di sensibilizzare le coscienze in vista di un passaggio dall'educazione pagana a quella cristiana abbia spinto Agostino ad abbandonare la stesura del *de doctrina christiana* per intraprendere quella delle *Confessioni*, esibendo a questo fine l'esemplarità del proprio percorso educativo.

7-10. *Et tamen... Adam*: il ricordo delle percosse ricevute a scuola sarà ancora vivo al tempo del *de Civitate Dei* (XXI 14; XXII 22). Sembra però esagerato sostenere che esse abbiano profondamente impressionato la mente di Agostino fino al punto di dargli un permanente senso di colpa e di formare in lui un temperamento disposto all'auto-censura e alla sofferenza, da cui sarebbe stato influenzato il pensiero religioso della cristianità occidentale, come afferma L.C. Ferrari, *The Boyhood beatings of Augustine*, «AugStud» V 1974, pp. 3 e 14. Né

quel tipo di educazione né il ricordo delle percosse scolastiche sono esclusivi di Agostino: cfr. H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, trad. it. Roma 1950, pp. 195-217; Courcelle 1968², p. 49 sg. Non pare del resto che qui Agostino condanni le punizioni fisiche come metodo pedagogico: a ragione L. Verheijen, *La Règle de saint Augustin II: Recherches historiques*, Paris 1967, p. 148, nega la contraddizione tra un presunto atteggiamento di condanna di esse nelle *Confessioni* e la loro accettazione nell'*Ordo monasterii*. Il pensiero di Agostino sembra coerente nell'ammettere la possibilità delle punizioni: cfr., ad es., *Sermones* V 2; LVI 17. Il tema delle punizioni è introdotto nelle *Confessioni* per mostrare la strana capacità che ha l'uomo (amaramente perciò chiamato «figlio di Adamo», cioè figlio del peccato d'origine: cfr. V, IX 16; VIII, x 22) di rovinare anche buoni strumenti, creandosi un dolore «moltiplicato», mediante l'imposizione d'una disciplina severa, giusta in sé (perché contrasta la tendenziale infingardaggine del fanciullo) ma male finalizzata (perché è posta in atto in vista dell'orgoglio e della ricchezza).

11-4. *Invenimus... subvenire nobis*: l'educazione religiosa cristiana ricevuta nella fanciullezza è spiegata in rapporto alla paura di allora e, almeno qui, non pare caricata di intenzioni anticipative, che forse appariranno più evidenti a XI 17-8. Piuttosto essa sembra dar ragione di quella religiosità popolare «africana», che instaurava con Dio un rapporto di «scambio» e che Agostino più tardi non esiterà a chiamare *superstitio quaedam puerilis* (de beata vita 1,4; de utilitate credendi 1,2): cfr. Courcelle 1968², p. 64 sg.

14-7. *Nam puer... vapularem*: nel caso di Agostino, le percosse, a parte il loro intrinseco significato pedagogico, sono servite, malgrado il cattivo uso che ne facevano gli adulti, a un disegno provvidenziale nascosto: aprire il fanciullo a una confidenza (essa stessa magari male impostata, ma oggettiva) con Dio.

15, 21-9. *Estne quisquam... affligebamur?*: le punizioni corporali possono essere anche spiegate a partire da una *stoliditas*: superficialità di progetto educativo? Inconscio sadismo educativo? Atteggiamento fanatico di sopravvalutazione educativa della sofferenza fisica, magari non immune da venature montaniste, vive nella chiesa d'Africa? Tuttavia esse convivono con un'intenzione di amore verso il loro destinatario: infatti i genitori, che accettavano di buon grado le punizioni dei loro figli, non volevano il loro male (IX 14). Ma l'interrogativa lunga e sinuosa attraverso cui Agostino pone questo problema – che trascende la punizione dei fanciulli per attingere le torture del martirio – sottende un malcelato senso di pessimismo nei confronti d'una reale corrispondenza dell'animo dell'uomo con quello di Dio. In Dio c'è una identità tra punizione e amore, la quale nell'uomo risulta drammaticamente difficile, tendendo a separarsi la prima nel sadismo e il secondo nel permissivismo.

35-44. *Sed maiorum... superabar*: Agostino condanna una scuola snaturata dall'equivoco dell'«adulterio» (A. Agazzi, «L'attualità della pedagogia di S. Agostino», in *S. Agostino educatore*, Pavia 1971, p. 114), la quale non solo non riconosce il valore educativo del gioco (nemmeno Agostino sembra peraltro ammetterlo), ma proietta sul momento educativo le tensioni e i metodi tipici delle ambizioni dell'adulto, che sono altrettanto banali che quelle ludiche (sul valore del termine *nugae* in Agostino, inteso come tutto ciò che non tende a Dio e da cui ci si stacca con la conversione, cfr. Courcelle 1963, p. 107 e nota 3). Il confronto tra fanciulli, lamentosi e disimpegnati, e adulti, sadici e altrettanto disimpegnati, documenta la persistenza del peccato lungo le età dell'uomo. Essa si condensa nella volontà di primeggiare, tra compagni di gioco come tra colleghi di professione: Mandouze 1968, p. 67 nota 2, rileva «la malizia del parallelo retorico» *conductore-conlusore*.

X 16, 1. *Et tamen*: il nesso, fortemente avversativo, indica che esistevano «pur tuttavia» i presupposti che giustificavano la punizione; che il cattivo uso di questa non autorizzava un comportamento peccaminoso; che il male sopravviveva «pur tuttavia» alle punizioni; e che quindi la punizione non serviva se usata solo come deterrente. La vita dell'uomo si rivela così una serie di peccati, dove il peccato precedente è contrastato da un peccato successivo. Lo stesso atteggiamento si incontra nella satira III di Persio (vv. 44-51), dove all'incapacità di comprendere i bambini, presente nella scuola antica, si contrappone l'errore di disimpegno del bambino, che finisce col giustificare l'errore degli adulti. Che Agostino conoscesse Persio è stato convincentemente documentato da Courcelle 1963, pp. 111-7.

2-3. *peccatorum... ordinator*: Dio (provvidenza) ha il compito di dare un senso (finale) alla serie continua degli errori dell'uomo attraverso l'«ordine». L'ordine è quindi l'esito provvidenziale, prodotto da Dio, che scaturisce dai mali, frutto dell'uomo: cfr. *de ordine* I 6, 15-6; *de Genesi ad litteram* III 14; *Civ.* XI 17; M. Pellegrino, *Problemi vitali nelle «Confessioni» di S. Agostino*, Tolentino 1961, p. 104.

5. *bene uti litteris*: Agostino, che nel tempo in cui scrive le *Confessioni* ha già intrapreso la stesura del *de doctrina christiana*, è disposto ad ammettere il valore «strumentale» delle nozioni apprese alla scuola pagana: cfr. Pellegrino 1960, p. 55.

5-6. *quocumque animo*: come l'*utcumque* di VI 10, indica la difformità nell'uomo tra intenzioni ed esito.

9. *curiositate*: alla base delle distorsioni della conoscenza sta un atteggiamento di *curiositas* (per la sua presenza in Agostino cfr. Courcelle 1963, pp. 101-9), che, assieme agli aspetti coercitivi e opprimenti della disciplina, vuole abbandonare anche l'esigenza di un metodo e di un'unificazione delle esperienze, precludendo alla conoscenza la

possibilità di tramutarsi in sapienza. La *curiositas* esalta l'aspetto di impegnante dell'apprendimento, al punto da accogliere solo ciò che sia immediatamente gratificante e consono al desiderio di autoaffermazione del soggetto (*superbas victorias*). Sul concetto (negativo) di *curiositas* nel mondo antico esiste una vasta letteratura: cfr. L.F. Pizzolato, «Tertulliano e la dialettica», in *Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di G. Lazzati*, Milano 1979, pp. 154-8.

10. *spectacula*: sull'atteggiamento di condanna di Agostino nei confronti degli spettacoli, cfr. *Civ.* II 7-14; Courcelle 1968², p. 51 e nota 6; M.A. Ferrero, *Un problema actual en el pensamiento de San Agustín: la juventud ante los espectáculos. Su motivación*, «Revista Calasancia» X 1964, p. 216; H. Jürgens, *Pompa diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater*, Stuttgart 1972; W. Weismann, *Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin*, Würzburg 1972.

XI 17, 1-3. *Audieram... superbiam nostram*: Agostino aveva ricevuto fin dalla fanciullezza (*adhuc puer* indica il momento narrato, distinguendolo dalla zona redazionale), a opera della madre, un'educazione religiosa cristiana, che comprendeva alcune verità basilari (vita eterna; incarnazione di Cristo). C'è già *in nuce* quindi in Agostino il superamento del naturalismo platonico, e questo ricordo gli farà avvertire come un difetto l'assenza di Cristo e dell'incarnazione nei *Platoniconum libri* che leggerà a Milano (VII, IX 13-5). Questa è la ragione per cui Agostino ha sempre avuto riluttanza a trascurare il valore salvifico di Cristo e, al momento della sua cosiddetta «conversione», si riporta agli anni dell'infanzia, con la coscienza di riprendere una trama conosciuta e abbandonata: cfr. O'Meara 1954, p. 38; Testard I 1958, p. 30 nota 1; p. 96 nota 3. Si noti poi la coppia concettuale *humilitas-superbia*, che si esprime anche nella contrapposizione retorica tra movimento discendente (*descendentis*) – e di discesa di un Dio – e ascendente (*superbiam*) – di fallace ascesa dell'uomo –: Testard 1987, p. 140 sg. Questa contrapposizione esprime l'idea che l'uomo per essere liberato (X 16), ha bisogno della discesa di Cristo-medico: cfr. X, XXVIII 39; R. Arbersmann, «Christ the *medicus humilis* in St. Augustine», in *AM* II, pp. 622-9.

3-4. *signabar... sale*: la religiosità, in specie africana, faceva molto conto – fino a sfiorare la superstizione – dei segni e dei gesti. Qui sono indicati alcuni riti preliminari al battesimo che inserivano nel catecumenato: il segno della croce e la somministrazione del sale. Essi potevano essere impartiti in tempi distinti dalla celebrazione del battesimo, essere posti in atto subito dopo la nascita e, specie nella chiesa d'Africa, essere rinnovati a più riprese: cfr. *de catechizandis rudibus* 25,46-9; *de peccatorum meritis et remissione* II 26,42; *Sermones* Denis

XVII 8; *Sermones Mai* XCIV 1; Solignac XIII 1962, p. 114; Mandouze 1968, p. 84 e nota 3; Grossi 1970, pp. 462-6; J. Latham, *The religious Symbolism of Salt*, Paris 1982, pp. 96-103.

4. *matris meae*: nella figura della madre Monica prende rilievo il legame tra dono della vita e dono della fede (cfr. III, IV 8; IX, VIII 17; *contra Academicos* II 2,59). L'importanza di Monica (il nome compare solo a IX, XIII 37), nella vita e nell'evoluzione di Agostino, è testimoniata dall'insieme delle *Confessioni* e culmina nell'episodio della cosiddetta «visione di Ostia» (IX, X 23-4), irripetibile esperienza spirituale che accomunò madre e figlio. Il libro IX (VIII 17-IX 22) traccia anche una breve biografia di Monica (331/2-387), per una ricostruzione della quale cfr. Mandouze 1982, pp. 758-62.

6. *pressu stomachi*: Agostino soffrirà sempre di male allo stomaco < o al petto; nell'autunno del 386 questo male diventerà la scusa ufficiale per il suo abbandono della professione scolastica in vista della sua scelta di vita di perfezione (cfr. *contra Academicos* I 1,3; *de beata vita* I,4; *de ordine* I 2,5; II,33; *Conf.* IX, II 4; V 13). Cfr. B. Legewie, «Die körperliche Konstitution und die Krankheiten Augustins», in *MA* II, pp. 5-21.

8. *baptismus*: nell'antichità il battesimo veniva ritardato soprattutto per un'incerta dottrina sulla remissibilità dei peccati commessi dopo il battesimo (come insinua qui, più avanti, Agostino stesso). Anche nella chiesa di Tagaste il differimento non doveva essere infrequente: cfr. A. Trapè, *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano 1976, p. 30, che richiama il caso analogo di Alipio (IX, VI 14). Il battesimo veniva comunque conferito in caso di pericolo di morte. Qui Agostino dimostra che già allora concepiva il battesimo come necessario alla vita eterna, cioè come mezzo per la remissione dei peccati e non solo per preservare dal peccato futuro, riconoscendo così che nel fanciullo c'era già il peccato: Rigby 1987, pp. 50-2.

15-7. *Dilata est... reatus foret*: come nel caso delle punizioni scolastiche, anche qui emerge l'ambiguità che si annidava nelle azioni delle stesse persone credenti, care ad Agostino. La valutazione del battesimo mancato oscilla tra condanna e giustificazione: condanna, perché il bambino veniva così lasciato in balia del peccato e non si dava credito all'azione della grazia; giustificazione, perché le intenzioni di chi lo voleva differito erano interne alla fede. Agostino rimprovera una scarsa *diligentia* (XI 18) ai suoi familiari (Mandouze 1968, p. 85 nota 1); ma la figura di Monica ha anche un carattere positivo, perché essa adotta, con l'istintività della fede, la pedagogia progressiva di Dio, partorendo, dopo la carne di Agostino, anche la sua salvezza eterna. *Dilata est*: il verbo indica nelle *Confessioni* il tema del cosiddetto «rimpianto» per la salvezza differita (la sua forma liricamente più alta è a X, XXVII 38), che è stato accurata-

mente analizzato da P. Courcelle, «Le thème du regret: "Tard je t'ai aimée, beauté" (Augustin, *Conf.*, X, 27,38)», in Courcelle 1968², pp. 441-78.

18. *pater solus*: modesto *curialis* di Tagaste (II,III 5; Possidio, *Vita Augustini* 1,1), il padre di Agostino figura anche altrove nelle *Confessioni*. Il suo nome, *Patricius*, compare solo nel libro IX (IX 19; XIII 37), dove ne viene tracciato un profilo psicologico, soprattutto in rapporto alla sua vita con Monica. Morirà nel 371 (III,IV 7). Qui non è ancora (*nondum*) credente: sarà fresco catecumeno quando Agostino avrà sedici anni (II,III 6 e 8). Monica lo guadagnerà alla fede con la sua pazienza e sottomissione (IX,IX 22). Per una ricostruzione della sua biografia, cfr. Mandouze 1982, p. 833 sg.

19. *ius maternae pietatis*: tra il II e il IV secolo era intervenuto un cambiamento fondamentale rispetto al ruolo di guida nella religione, che anticamente aveva il *pater familias*. Celso (cfr. Origene, *contra Celsum* III 55) nel II secolo aveva criticato come un'offesa all'autorità del *pater familias* il coinvolgimento attivo delle donne nella religione, portato dai cristiani: cfr. W.H.C. Frend, «The Family of Augustine: a Microcosm of Religious Change in North Africa», in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* I, Roma 1987, p. 138 sg.

18, 24-6. *vellem scire... laxata sint*: l'ambiguità del mancato battesimo assume veste di quesito teologico, la cui risposta ora Agostino conosce: fu un male perché privò il fanciullo della *tutela* di Dio (ved. più avanti, nota a l. 32).

28. *Sine illum... baptizatus est*: le motivazioni del rinvio, addotte dagli stessi credenti, facevano leva sull'impegno etico connesso col sacramento e su un rassegnato permissivismo. Appartengono alle cosiddette «voci dell'opinione» (cfr. anche XIII 21 e Courcelle 1968², p. 293), che radicano il peccato personale in una humus a esso favorevole, rendendo inestricabile (anche se distinguibile) la colpa dell'ambiente da quella dei singoli.

32. *tutela tua*: il giudizio negativo di Agostino non tocca solo il permissivismo etico, che sta alla base del differimento del battesimo, ma anche l'incremento del permissivismo che il differimento produce. A. Sage (*Péché originel: naissance d'un dogme*, «REAug» XIII 1967, pp. 211-48) fa leva su questo passo - e sulla precedente (XI 17) paternità di Dio invocata da Monica su Agostino - per sostenere che il battesimo era allora concepito da Agostino non come indispensabile, ma come una preservazione dai peccati successivi all'infanzia. Occorre però distinguere: il battesimo pare ad Agostino, già al tempo della sua fanciullezza, «necessario» per la salvezza eterna (tanto che lo richiese in pericolo di morte, e proprio come remissione dei peccati); adesso, quando scrive le *Confessioni*, esso gli appare «fondamentale» anche

per il comportamento, garantendo esso la protezione della grazia conferita per suo mezzo. Si sa che Agostino sarà un convinto sostenitore del battesimo dei bambini: cfr. J.-C. Didier, *Saint Augustin et le baptême des enfants*, «REAug» II 1956, pp. 109-29; Rigby 1987, pp. 47-67.

33-6. *Sed quot... committere volebat*: la complessità della vita e l'intreccio inestricabile di intenzioni, l'oggettività dell'azione e il suo valore provvidenziale stanno alla base delle alterne affermazioni e negazioni di questo passo. Dopo aver sostenuto convintamente il significato negativo del mancato battesimo e delle azioni dei suoi familiari, Agostino è costretto, sulla scorta della sua esperienza successiva, a capire anche le ragioni che presiedettero al differimento. *terram*: < l'uomo «carnale» e «naturale», cioè quello che non è stato ancora rigenerato in uomo spirituale dalla grazia: cfr. XIII, XII 13; XVII 20.

XII 19, 1-2. *quam de adolescentia*: normalmente l'adolescenza era l'età considerata più esposta ai rischi del peccato, come si ricava dalla caratterizzazione delle età che Agostino propone in *de Genesi contra Manichaeos* I 23,27; 25,43, dove all'adolescenza si connette il tema del male e delle tentazioni carnali: cfr. Pizzolato 1968, pp. 79-82.

2-5. *non amabam... bene facit*: una costruzione retorica sapiente, che procede per anelli (ABBCCDDC): *non amabam... et urgeri oderam; et urgebar... bene mihi fiebat; nec faciebam ego bene... bene facit*. *litteras*: è il nostro insegnamento primario. Il *litterator*, < o *primus magister*, insegnava a leggere, scrivere e far di conto (XIII 20). *urgeri*: il verbo compare tre volte per far risaltare sia la riotosità di Agostino (Testard I 1958, p. 3) sia il contrasto tra «obbligo» scolastico e «facoltatività» del battesimo.

4-5. *non enim discerem... quod facit*: il peccato del *puer* è contrastato dalla *disciplina*, che favorisce l'apprendimento: essa non cancella il peccato, solo produce un esito buono grazie alla sua oggettiva forza strutturale più che intenzionale. Il tema della *disciplina* è, come s'è visto (VIII 13), tipico della *pueritia*.

5-9. *Nec qui... ignominiosae gloriae*: quando la *disciplina* da forza strutturale dell'età diventa carattere intenzionale dei soggetti umani (qui degli educatori), perde la sua forza positiva e si corrompe. La serie stridente degli ossimori segnala la differenza tra le aspettative dell'uomo carnale e la loro oggettiva distruzione nell'esito provvidenziale, che punisce l'intenzione peccaminosa e, punendola, conferisce valore medicinale allo stesso suo esito negativo.

15-6. *Iussisti... animus*: la punizione è una logica conseguenza dell'atto malvagio e a esso inerisce. Il castigo non è però qualcosa di esclusivamente né primariamente punitivo, bensì è anche e soprattutto il modo intrinseco alle cose di manifestare il valore veritativo della legge di Dio, come a IV, IX 14.

XIII 20, 1-2. *graecas litteras oderam*: l'avversione di Agostino per l'apprendimento della «lingua» greca spiega il suo imperfetto dominio della produzione patristica orientale. Gli studiosi sono però divisi sul grado di conoscenza del greco da parte di Agostino. Solignac XIII 1962, p. 662, traccia un equilibrato bilancio della questione: Agostino ebbe una conoscenza lacunosa del greco almeno fino al 400 circa, quando si sarebbe rimesso a studiarlo, soprattutto a fini esegetici. In ogni caso, anche se forse non riusciva a leggere correntemente i testi greci, come poteva fare Ambrogio, Agostino era in grado di consultarli e anche di controllare l'esattezza delle traduzioni latine di essi. Per il suo atteggiamento nei confronti della letteratura greca, cfr. XIV 23.

3-4. *latinās... grammatici vocantur*: è l'insegnamento secondario, < che cominciava all'età di undici o dodici anni, dove si leggevano e commentavano gli autori, anche greci (Agostino cita Virgilio a XIII 22, Omero a XIV 23, Terenzio a XVI 25-6, ma certamente vi figuravano Cicerone, Sallustio, Tito Livio): cfr. la nota di Solignac XIII 1962, p. 660 sg.

6-11. *Unde tamen... si quid volo*: sotto la propria predilezione giovanile per la letteratura e sotto l'odio per la precisione dell'apprendimento linguistico, Agostino scorge un vizio di vanità, che lo portava alla superba affermazione di sé (l'uscita dal porto verso il mare aperto e l'assenza di volontà di ritorno sono tipiche della vita umana che si pretende autosufficiente: cfr. *de beata vita* I, 2). Si esprime la contrapposizione tra conoscenze sintetico-finali, ma vacuamente soggettive (che «accarezzano il gusto del sogno»: Solignac XIII 1962, p. 165) e inficiate da un fine fallace (la gloria), e una conoscenza analitico-strumentale, secca ma «certa» e utile. Anche qui il «bene» si costruisce «nonostante» la volontà di Agostino, cioè attraverso l'apprendimento, allora odiato, d'un sapere più sicuro, utilizzabile anche dall'Agostino «convertito». Per esprimere questo giudizio comparativo tra insegnamento primario e secondario, Agostino deve anticipare qui la narrazione di fatti avvenuti alla scuola del *grammaticus*, che egli frequenterà a Madaura (II, III 5) e alla quale accennerà, in ordine cronologico più preciso, anche nel libro II. L'anticipazione si spiega con «l'interesse... psicologico e religioso» delle *Confessioni*, nelle quali «l'elemento narrativo, pur rispettato, è al servizio di quell'interesse»: Pellegrino 1956, p. 36.

12. *Aeneae nescio cuius*: la strana espressione (cfr. anche l'altrettanto strana *cuiusdam Ciceronis* a III, IV 7 e il *quidam* riservato a Orazio a IV, VI 11: per un elenco di tali *clichés*, cfr. G.N. Knauer, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, Göttingen 1955, p. 183 e nota 1; Courcelle 1968², p. 42 e note 3 e 5) può avere varie spiegazioni: cfr. Solignac XIII 1962, p. 667; E. Valgiglio, «Sant'Agostino e Cicerone», in *Fede e sapere nella conversione di Agostino*, Genova 1986, pp. 57-67. Courcelle 1968², p. 42, pensa a una specie di citazione rinne-

gata; O'Meara 1954, p. 9 sg. a un intenzionale indebolimento delle cause umane di fronte alla provvidenzialità divina; o al valore relativo dei personaggi umani, anche dei più grandi, di fronte alla grandezza di Dio, al quale si rivolge sempre il testo delle *Confessioni* (Pellegrino 1956, p. 49 sg. nota 12); Testard I 1958, p. 14 e nota 3 vi legge il segno dell'alone favoloso, che avvolge la figura di Enea e fa risaltare viepiù il peccato di vanità di Agostino. Ma essa, se è letta in correlazione all'espressione *errorum meorum*, insinua una contrapposizione tra due *errores*, l'«errabondare» di Enea e il «peccare» di Agostino: tra un personaggio (Enea) di dubbia consistenza storica (*nescio cuius*), e un personaggio ben reale e conosciuto da Agostino: il suo «io». L'accusa di prestare maggiore attenzione a una finzione letteraria che alla propria realtà personale risponde a un motivo presente nella tradizione retorico-storiografica: si cita l'episodio del tiranno Alessandro di Fere, sensibile fino alle lacrime a teatro e insensibile nei rapporti che lo toccavano di persona; cfr. H. Jacobson, *Augustine and Dido*, «Harvard Theological Review» LXV 1972, p. 296 sg.

21, 16-8. *Quid enim... amando te*: la serie di domande patetiche (costruite sulla ripetizione dello stesso radicale, che non invocano risposta) esprime una ricchezza di dolori accumulati: il dolore di Didone; quello di Agostino fanciullo, lettore di Virgilio; il dolore dell'Agostino «narrante», che vede l'inermità di quei due dolori. *Didonis mortem*: Virgilio è autore particolarmente caro ad Agostino. Ancora lo leggeva e lo meditava a Cassiciacum, durante il tempo di preparazione al battesimo (cfr. *contra Academicos* I 15; II 10), anche se proprio a Cassiciacum Agostino avrebbe elaborato i nuovi criteri di lettura, che saranno esplicitati nelle *Confessioni*, nel tentativo di rieducare i suoi fedeli all'uso corretto del poeta latino (C. Bennett, *The conversion of Vergil: the Aeneid in Augustine's Confessions*, «REAug» XXXIV 1988, p. 48). In età avanzata Agostino, sebbene ne contestasse il ruolo di «vate», che mentì a proposito della perennità di Roma (cfr. *Sermones* CV 10), lo celebrerà ancora come poeta indimenticabile, e non solo perché «delibato da animi ancora teneri», ma anche perché «grande e il più celebre di tutti» (*Civ.* I 3). Sulla diffusa presenza di Virgilio in Agostino, cfr. K.H. Schellke, *Virgil in der Deutung Augustins*, Stuttgart-Berlin 1939. Probabilmente non è estranea a questa preferenza l'attenzione a Virgilio dell'esegesi neoplatonica: cfr. P. Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1971, pp. 223-31. Gli africani dovevano essere sensibili a un episodio, come quello di Enea e Didone, ambientato nella loro terra: cfr. P. Brown, *Agostino d'Ippona*, trad. it. Torino 1971, p. 8. La fortuna, anche «drammatica», di Virgilio a Cartagine è testimoniata dallo stesso Agostino: cfr. Courcelle 1968², p. 55 e nota 3.

21. *fornicabar*. Ps. 72,27 non indica solo il peccato sessuale, ma

ogni peccato come desiderio di beni perseguiti indipendentemente da Dio.

21-2. *sonabat... euge*: eco degli applausi ricevuti per qualche ben riuscita *declamatio* scolastica.

27-9. *Talis dementia... scribere didici*: si chiude l'anello con la ripresa (*Ringkomposition*) del motivo iniziale di XIII 20, prima della rilettura dell'episodio alla luce del *nunc* (XIII 22).

22, 31-2. *melior... illa prior*: lo spostamento di predilezione dalla *grammatica* alle *primae litterae*, che ora (*nunc*) è già dato come avvenuto, non si era verificato insieme con la sua «conversione», se è vero che ancora a Cassiciacum, nei *Soliloquia* (II 20), Agostino «aveva spiegato l'utilità della *grammatica*, anche se applicata all'illustrazione di racconti favolosi...», in quanto insegna a definire, distinguere, dividere in generi e in parti, in sostanza, a ragionare»: Pellegrino 1956, p. 37 nota 21.

34-6. *vela... significant*: gli spazi scolastici erano spesso ricavati all'aperto, separandoli dall'ambiente esterno mediante delle coltrine (*vela*), fatte per isolare l'ambiente didattico, che sono allegoricamente lette da Agostino come segno del senso di vergogna che dovevano provare quei maestri nell'insegnare tante finzioni.

36. *Non clament adversus me*: c'è forse l'eco dello scalpore suscitato dall'abbandono della carriera retorica da parte di Agostino dopo la conversione (Courcelle 1968², p. 236), e l'indizio d'una ostilità opposta dagli insegnanti pagani al tentativo di Agostino, ormai vescovo, di trasformare radicalmente i connotati di quella scuola, di cui pure era stato un rappresentante ragguardevole. Si ricordi che Agostino aveva già intrapreso la composizione del *de doctrina christiana*.

41-3. *Aenean... verum esse*: la severa critica di Agostino alle finzioni poetiche (*poetica figmenta*) rivela la sua conoscenza del lavoro critico filologico esercitato sul poema di Virgilio. Sotto il rimprovero di contraddizione, che Agostino riserva alla scuola antica, la quale da un lato riconosce la vanità storica della sua produzione poetica e dall'altro l'impone all'attenzione e all'imitazione dei discenti, avvertiamo le aspirazioni dell'Agostino che sta scrivendo il *de doctrina christiana* e vagheggia una scuola cristiana, dove il bello si congiunga col vero. La letteratura antica, di cui Agostino restò sempre ammiratore, è qui introdotta polemicamente, per far risaltare i peccati di falsità e di vanità che comportava il suo apprendimento.

52. *odiosa cantio*: l'avversione di Agostino per la matematica, a cui forse non era estraneo il complicato sistema metrico duodecimale antico, non gli impedì di affrontare lo studio delle *artes liberales* (libro IV) e di intraprendere il progetto di comporre una trattazione enci-

clopedica (*Retractationes* I 5), di cui resta traccia sicura almeno nel *de musica*, che ai *numeri* dedica ampio spazio. Cfr. U. Pizzani-G. Milanese, «*De Musica*» di Agostino d'Ippona, Palermo 1990.

54. *atque ipsius... Creusae*: Virgilio, *Aen.* II 772.

XIV 23, 1-7. *Cur ergo... fabulosarum narrationum*: non si tratta d'una semplice ripetizione del motivo introdotto a I, XIII 20, perché là si parlava di *graecas litteras*, cioè dell'apprendimento della lingua greca, mentre qui si parla della letteratura (*grammaticam*), anch'essa peraltro (*etiam*) odiata a causa della difficoltà d'ordine linguistico, vale a dire della più generale avversione dell'Agostino di allora per le conoscenze rigorose che comportavano il tirocinio d'una *disciplina*.

9-16. *Nam et latina... quidquid sentiebam*: tra l'apprendimento del greco e quello del latino corre la differenza tra una conoscenza conseguibile attraverso la durezza di imposizioni esterne e una conoscenza ricevuta per via familiare, giocosa e soprattutto naturale, cioè connessa con la libera esigenza di esprimere la propria personalità. Il *cor* è il luogo in cui l'istinto vitale incontra le forme concettuali elaborate dall'intelletto e sente il bisogno di esprimersi per affermare la personalità del soggetto.

16-8. *Hinc satis... necessitatem*: nel confronto tra due metodi di insegnamento, Agostino critica di più, come avevano già fatto alcuni autori pagani, il metodo della costrizione: cfr. L. Alfonsi, «Sant'Agostino e i metodi educativi dell'antichità», in *S. Agostino educatore*, Pavia 1971, p. 45 sg. La preferenza accordata alla libera *curiositas* non può tuttavia prescindere dal valore negativo che il termine *curiositas* ha nel mondo antico, e anche in Agostino (cfr. x 16; X, xxv 55, dove è presentata come una ricerca condotta *experienti noscendique libidine*). Anche qui *curiositas* indica sì un interesse per la conoscenza (aspetto positivo), il quale però tende alla gratificazione dei desideri soggettivi e alla giustificazione d'un disimpegno, intellettuale e morale e che non si preoccupa di dare «ordine» (con tutto il peso di gerarchia assiologica connesso al termine) alle conoscenze. Essa rappresenta una «caricatura del desiderio di sapere» (*curiositas affectare videtur studium scientiae* II, VI 13). Come, d'altra parte, la *meticulosa necessitas* rappresenta la caricatura che l'uomo fa della positiva *disciplina*. L'uomo non sa mai salvaguardare i valori nella loro interezza e si deve accontentare per lo più d'un male minore. Ma è significativo che Agostino, il quale è perfino considerato da taluno il genio repressivo dell'occidente cristiano, dovendo scegliere tra due mali (*curiositas* e *necessitas*), scelga il male più «permissivo», esprimendo preferenza per l'«interesse» (*studium*) vitale, sebbene disordinato (*curiositas*), piuttosto che per un'imposizione educativa che dimentichi il riconoscimento e la creazione di centri d'interesse. In questo egli pre-

lude ai più moderni metodi pedagogici: cfr. J. Hogger, *Die Kinderpsychologie Augustins*, München 1937; Solignac XIII 1962, p. 165.

18-22. *Sed illius... recessimus a te*: il carattere positivo della ricerca < diventa, nelle mani dell'uomo, un disordinato *fluxus*. Trasformando lo *studium* in *curiositas*, l'uomo persegue una *iucunditas pestifera*; in essa Dio s'insinua ripristinando il senso esatto dello *studium* attraverso la *disciplina*, che, diventata in mani umane *meticulosa necessitas*, agisce medicinalmente ma penosamente (*salubres amaritudines*). Nei sostantivi (*iucunditas*, *amaritudines*) si avverte il giudizio del *tunc*; negli aggettivi (*pestifera*, *salubres*) il giudizio del *nunc*. Alla base della ricostituzione dell'armonia per spinta e contropinta, sempre subite dall'uomo, sta la forza positiva delle «leggi» di Dio, che si palesa in tutte le manifestazioni, dalle più leggere alle più gravi, di imperfetta correzione umana. *a magistrorum... martyrum*: nel motivo del martirio, che sembra eccessivo in questo contesto (come a IX 15), è stato visto il caso d'una «amplificazione, calcata sugli sviluppi della diatriba stoica, dove sono paragonati bambini e grandi personaggi» (cfr. Courcelle 1968², p. 50 e i testi ivi addotti). Più esattamente è da vedersi l'espressione d'una perenne esigenza d'«ordine», che sorge «nel seno del disordine... secondo l'effetto del piano provvidenziale» (Solignac XIII 1962, p. 180), che abbraccia tutte le situazioni umane e tutta la storia. Soprattutto vi scorgerei l'invito a individuare in ogni episodio, di qualsivoglia portata storica, il metodo perenne dell'intervento di Dio, che sfrutta per il bene le azioni dell'uomo, anche le più odiose. L'accostamento di punizioni scolastiche e martirio conferma l'atteggiamento indulgente di Agostino verso le punizioni, che egli viene a considerare come «un mezzo pedagogico che si conforma alla condotta di Dio», anche se non devono sostituirsi agli stimoli primari alla ricerca, che insidono nell'interesse e nella simpatia (cfr. Pellegrino 1960, pp. 57-9, e i testi ivi riferiti).

XV 24, 1-7. *Exaudi... usque in finem*: quando il giudizio sulla durezza < della sua formazione scolastica e, più in generale, della sua condizione di fanciullo è inserito nella zona redazionale della *confessio*, Agostino loda la severità, appellandosi al concetto di *disciplina*, e la confessa come una delle *miserationes* del Signore nei suoi confronti. La *confessio peccati* della *pueritia* diventa la *confessio laudis* per l'intervento di Dio. Questo passo è segnalato come uno dei punti in cui spicca l'ambivalenza del termine *confessio*: cfr. Solignac XIII 1962, p. 111. Per questo la *disciplina*, che pure è gravosa e punitrice, ha un aspetto di dolcezza (*dulcescas*), e costituisce l'antidoto sia della *curiositas*, sia del *metus* della *necessitas*.

12-3. *sed et in rebus... ambulant*: l'idea che la *dulcedo* della cultura < non è necessariamente legata ai testi pagani, ma potrebbe derivare anche da un programma d'insegnamento più vero, costituisce un pilone

di quel ponte di passaggio tra *de doctrina christiana* e *Confessioni*, ipotizzato da Pincherle 1973-74. Sulla possibilità e l'opportunità d'un apprendimento mediante testi «cristiani» insisteranno anche Girolamo, *Ep.* CVII 4,9 e 12; Giovanni Crisostomo, *de inani gloria et de educandis a parentibus liberis* 39: cfr. E. Giannarelli, *Agostino e l'allusione nascosta* (*Conf.* I, 16,25), «Maia» XXXVI 1984, p. 64 e nota 8.

XVI 25, 1-4. *Sed vae... lignum conscenderint?*: il termine *flumen* (un suo uso metaforico è bene attestato nella letteratura antica: cfr. Giannarelli, *Agostino* cit., p. 64 e note 6-7) richiama il *fluxus* della *curiositas* (xiv 23), cioè l'insieme delle caduche preoccupazioni mondane che rendono malsicura la vita dell'uomo (cfr. *En. ps.* LXV 11; CXXXVI 4; CXLIII 2). Qui esso pare segno della forza di quel *mos humanus*, che si concentra nella consuetudine dell'ordinamento scolastico pagano, la cui forza difficilmente può essere contrastata dall'individuo. Sotto questo passo sta, secondo Giannarelli, *Agostino* cit., p. 67 sg., un'allusione a Omero, *Od.* XI 155-9, di cui Agostino trasforma la «nave» in *lignum* (cfr. più avanti), per inserire sull'allusione omerica un motivo cristiano. L'«ideologia» omerica è criticata da Agostino anche in *Civ.* IV 26, dove Omero è chiamato «inventore di criminosità di dèi» (*confictor criminum divinorum*). *lignum*: sull'identificazione del *lignum* come imbarcazione con il *lignum* della croce, cfr. *En. ps.* CIII 4,4-5; CXXXVI 4; *Quaestiones in Heptateuchum* II 57; *Tractatus in evangelium Iohannis* II 4; H. Rahner, «*Antenna crucis*», in *Symbole der Kirche*, Salzburg 1964, pp. 237-564.

4-7. *Nonne ego... tonitru*: Agostino «è uno dei primi scrittori che hanno preso coscienza del pericolo che derivava ai ragazzi dalla spiegazione di leggende mitologiche e di brani erotici» (Solignac XIII 1962, p. 166), che assumevano valore di modello morale (su questa *auctoritas*, cfr. Lütcke 1968, p. 17 e nota 48). Il riferimento è alla scena V dell'atto III dell'*Eunuchus* di Terenzio, dove il giovane Cherea racconta d'essere stato spinto a godere della sua amata dalla visione d'un dipinto rappresentante Giove che, in forma di pioggia d'oro, penetra nella dimora di Danae. *in te*: L. Herrmann, «*Remarques philologiques*», in *AM* I, p. 136 sg., suggeriva – con scarsa fortuna – di leggere *in Terentio*.

8. *ex eodem pulvere*: indica l'affinità di professione docente: o perché i maestri usavano scrivere sulla polvere o perché professavano sul «terreno» pubblico la loro arte oratoria: cfr. Testard I 1958, pp. 235-51, che rinvia a Orazio, *Carm.* I 1,3; 8,4; *Ep.* I 1,51.

9-10. *Fingeat haec... ad nos?*: la caratterizzazione antropomorfa degli dèi olimpici era già criticata da autori pagani – qui è citato Cicerone, *Tusc.* I 26,65, come a *Civ.* IV 26, dove la causa principale di tale immoralità è attribuita al teatro – come proiezione dell'immoralità umana.

10-4. *Sed verius... imitatus*: il rischio del fascino della poesia e della religiosità omerico-olimpica, consacrate dalla scuola, non è, secondo Agostino, quello dell'umanizzazione degli dèi (questa potrebbe diventare anzi, come di fatto avvenne, un motivo di corrosione del politeismo pagano), ma quello della consacrazione della peccaminosità dell'uomo e della giustificazione d'ogni comportamento dissoluto (cfr. *Civ.* II 7, con lo stesso riferimento a Terenzio; Seneca, *Phdr.* 195-7 *deum esse amorem turpis et vitio favens/ finxit libido, quoque liberior foret/ titulum furori numinis falsi addidit*, «la libidine, vergognosa e compiacente col vizio, ha fatto dell'amore un dio, e, per essere più libera, ha titolato il furore col nome d'una falsa divinità»). Della scuola pagana Agostino teme non tanto il pericolo teologico, ma quello antropologico e morale.

26, 15. *tartareum*: l'immagine del Tartaro è, per la spiritualità neoplatonica, l'equivalente della *longinqua regio* o della *regio egestatis*, che i cristiani trovavano nella parabola evangelica del «figliol prodigo», che non a caso comparirà poco avanti (xviii 28): cfr. Courcelle 1963, p. 74 e nota 4; Courcelle 1968², pp. 126-8. Suo sinonimo è la «regione delle tenebre», da cui torna Mario Vittorino con la conversione (VIII,iv 9). Nella spiritualità platonica il Tartaro non rappresenta solo le passioni che incatenano l'anima, ma la stessa corporeità: cfr. Macrobio, in *Somnium Scipionis* I 10,9; Courcelle 1963, p. 74 e nota 4. Esso ha, come sinonimi o caratteristiche, i concetti di *caecitas* (VIII,iv 9), *libido* (III,i 1), *regio egestatis* (II,x 18), *regio mortis* (IV,xii 18), *longinqua regio* (IV,xvi 30), *regio dissimilitudinis* (VII,x 16): cfr. Courcelle 1963, pp. 623-45 e la nota di Solignac XIII 1962, pp. 689-94; ai testi ivi riferiti si aggiunga *En. ps.* CXL 2 *Amor... tartareus est: viscum habet, quo deiciat in profundum; non pennas, quibus levet in caelum* («L'amore è infernale: esso possiede il vischio, con il quale tirare giù nell'abisso, non le ali, con cui elevare verso il cielo»). Il motivo, che risale al *Politicus* di Platone (269c-274d) e che entra nel mondo cristiano con Origene, Numenio e forse Ammonio Sacca, discende in Agostino verosimilmente da Plotino, *Enneades* I 8,13, forse attraverso la mediazione di Ambrogio, *de philosophia*, che Agostino – secondo G. Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris 1974, pp. 249-56, 323-31 – conosceva: cfr. E. TeSelle, «*Regio dissimilitudinis*» in *The Christian Tradition and its Context in Late Greek Philosophy*, «*Aug Stud.*» VI 1975, pp. 153-79 (in particolare pp. 155-61).

16. *cum mercedibus*: secondo H. Marti, «*Zeugnisse zur Nachwirkung des Dichters Terenz in Altertum*», in *Musa Iocosa. Arbeiten über Humor und Witz Komik und Komödie der Antike A. Thierfelder zum siebzigsten Geburtstag*, Hildesheim-New York 1974, p. 173, agisce, nel sottofondo, la critica socratico-platonica all'insegnamento venale dei sofisti.

18. *et saxa... sonas*: le immagini evocano la forza della consuetudine scolastica (*saxa percutis*) e la vuota gloria che essa predilige (*sonas*). In questi termini Agostino parla del «fiume di Babilonia», che «risuona alto» e dove «lo strepito dell'acqua percuote i sassi» (*En. ps. CXXXVI* 3).

20. *rebus persuadendis... explicandis*: forse si allude alla bipartizione della *declamatio* scolastica in *suasoria* e *controversia*: cfr. Testard I 1958, p. 6.

23. *nisi Terentius*: Agostino s'inserisce nella linea tradizionale della critica filosofica ai poeti. Terenzio, che è letto per imparare la lingua, viene posto sullo stesso piano di Omero. Lo scolaro deve apprendere la lingua nelle scelleratezze (qui, di seguito, si cita ancora la scena immorale dell'*Eunuchus* 584 sg., 589, 590 sg., già adombrata a XVI 25) e finisce con l'imparare le scelleratezze nella lingua: Marti, «Zeugnisse» cit., p. 173.

34. *vasa electa*: torna la distinzione tra vano insegnamento della letteratura e utile insegnamento della lingua, che però passa attraverso l'immoralità della letteratura. L'amara ironia di Agostino sui «testi scolastici» pagani non intacca il valore del «linguaggio».

35. *ebriis doctoribus*: si propone l'antitesi, cara a Filone e Ambrogio (ma da loro usata diversamente), tra *sobrietas* (*iudicem sobrium*; *aure sobria* XVI 25) e *ebrietas*: cfr. H. Lewy, *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Giessen 1929.

37-9. *Et tamen ego... miser*: se è vero che la consuetudine scolastica condiziona l'uomo singolo con la forza d'una struttura sovraperonale di peccato, Agostino non dimentica mai che l'uomo si accomoda «volentieri» in quella condizione, rinnovando con la colpa personale la colpa della società.

39. *et ob hoc... appellabar*: il peccato di Agostino *puer*, ora guardato con compassione, essendo allora omogeneo al sentire della società, era motivo di lode agli occhi di essa.

XVII 27, 1-2. *ingenio... atterebatur*: l'*ingenium*, insieme delle doti native, permette di stabilire un collegamento tra il tema dell'*initium* e l'istituzione sociale della scuola. Mediante la riflessione sull'*ingenium* si coglie la presenza di Dio non «dentro» la biografia, ma «prima» di essa, quasi per sottrarre Dio alla «colpa» del condizionamento sociale dell'uomo. Nell'incontro tra «dono» originario di Dio e dato storico del *mos maiorum*, si situa la scelta dell'uomo, che rovina quel dono.

3-4. *Proponebatur... metu*: l'individuo sceglie ciò che gli è «proposto» dalla società, sotto il duplice stimolo del premio e della paura.

7-12. *Sed figmentorum... vestientibus*: la scelta non cade sulla preparazione più sicura e più utile, ma sulle «finzioni poetiche» del *grammaticus*, che vengono aggravate dalle ulteriori finzioni degli scolari. Si allude qui all'esercitazione retorica dell'*etopea*, che consisteva nel de-

lineare un carattere attraverso un finto discorso. Era considerata, in ordine crescente di difficoltà, il nono della serie degli undici esercizi letterari, tipici della scuola del retore: cfr. O'Meara 1954, p. 42. Agostino ricorda di averla praticata però alla scuola del *grammaticus*, a Madaura, che doveva essere quindi stato un maestro particolarmente esigente. In questi esercizi la verità è surrogata dalla verosimiglianza del rapporto (*congruentia*) tra parole (*verba*) e concetti (*sententiae*).

13. *acclamabatur*: l'amore della gloria, connesso con la professione retorica, fu, insieme al desiderio del matrimonio, il vincolo mondano più tenace in Agostino. La rottura di questi vincoli sarà narrata nel libro VIII. Il desiderio di lode come fondamento dell'interesse per lo studio è esplicitamente riprovato in *de ordine* I 10,30.

14-9. *Itane aliud... angelis*: riemerge la preoccupazione, tipica del *de doctrina christiana*, di trovare metodi di educazione consoni alla verità e alla morale cristiana. Agostino rimpiange che quei vuoti esercizi non fossero stati sostituiti da una *exercitatio* basata sul testo sacro, dove la verità e i valori letterari si sarebbero congiunti. Nell'esercizio retorico pagano persistono invece tracce di idolatria (orgoglio e immoralità).

XVIII 28, 1. *Quid autem mirum*: la forza della consuetudine, consolidata addirittura in istituzioni, è così grande che Agostino, sempre pronto a condannare il proprio peccato personale del *tunc*, non si «meraviglia», nemmeno quando scrive, del peccato dei frequentatori della scuola pagana.

2. *ibam foras*: la scuola pagana è considerata addirittura la causa dell'allontanamento da Dio: essa comporta l'andare al largo platonico (*de beata vita* 1,2) e l'abbandono della casa del padre da parte del figliol prodigo (cfr. più avanti, nota a ll. 15-7).

2-6. *quando mihi... gloriabantur?*: viene criticato l'insegnamento esclusivamente formale dei *grammatici* e dei *rettores*, che in questo periodo (a. 400) Agostino sta espressamente considerando nel *de catechizandis rudibus*. *barbarismo aut soloecismo*: due «errori di linguaggio» (*vitia in sermone*), come li chiamano la *Rhetorica ad Herennium* (IV 12,17) e la successiva trattatistica grammaticale e retorica. Su di essi Agostino si sofferma a più riprese (cfr. *de ordine* II 4,13; 17,45; *de musica* II 2,2; *contra Faustum* XXII 25; *de catechizandis rudibus* 9,13). Ma il testo più significativo, anche per la vicinanza temporale e ideologica con le *Confessioni*, pare *Doctr.* II 13,19: «Il cosiddetto solecismo si dà quando le parole non sono collegate tra loro secondo quella regola con cui le hanno collegate gli scrittori a noi precedenti provvisti d'una qualche autorevolezza: se si dica *inter homines* o *inter hominibus* non riguarda infatti la conoscenza della realtà. Analogò è il barbarismo, che è la pronuncia d'una parola fatta diversamente dalle lettere o dal suono in cui normalmente viene pronunciata dalla nostra tradi-

zione linguistica latina. Ad esempio, se *ignoscere* abbia la terza sillaba lunga o breve». Si noti che vi figura il medesimo esempio di solecismo (*inter hominibus*) che comparirà a XVIII 29.

6. *copiose ornatueque*: il nesso rinvia alla stilistica ciceroniana: cfr. *Tusc.* I 4,7.

11-2. *longe a vultu... tenebroso*: reminiscenza di Plotino (*Enneades* I 6,13): cfr. Courcelle 1968², p. 126 sg. Solignac XIII 1962, p. 662 sg., mette in luce l'intreccio, in questo passo, tra il tema neoplatonico dell'allontanamento e ritorno delle anime verso il Padre e il tema cristiano del figliol prodigo.

12-5. *Non enim pedibus... iter egit*: il motivo della fuga dal Padre e del ritorno a lui, non per via materiale, ma per via dello spirito, risale, anche nella sua forma espressiva, a Plotino, *Enneades* I 6,8 (ma è di ascendenza platonica: cfr. *Theaet.* 176a) e ricorre spesso in Agostino (*contra Academicos* III 2,3; *Conf.* VIII, viii 19; *En. ps.* CXLIX 5; *Civ.* IX 17: si cita espressamente Plotino): cfr. P. Courcelle, *Quelques symboles funéraires du néo-platonisme latin: le vol de Dédale, Ulysse et les Syrénes*, «Revue des Études Anciennes» XLVI 1944, p. 68 sg.

15-7. *in longinqua... dulcior*: sul motivo platonico s'innesta il tema evangelico del figliol prodigo (*Ev. Luc.* 15, 11-32), che diventa simbolo della vicenda umana e di Agostino stesso. Infatti la presenza effettiva del padre (Dio) si dà «prima» dell'abbandono della casa, quando egli dota il figlio (l'uomo e Agostino) di doni validi (si ricordi l'*ingenium* di XVII 27); ricompare poi al momento del ritorno del figlio convertito. La presenza del padre si situa quindi all'*initium* e alla fine della parabola: in mezzo, egli agisce per la via naturale del senso di mancanza che è avvertita dall'uomo (*egeno*) che da lui si allontana verso una *longinqua regio*. L'*egestas* è l'ultimo, ma decisivo avvertimento, che matura dentro la coscienza dell'uomo e lo costringe a tornare al Padre: cfr. *En. ps.* CXXXVIII 5. Sul tema del figliol prodigo nelle *Confessioni*, cfr. B. Blumenkranz, *La parabole de l'enfant prodigue chez S. Augustin et S. Césaire d'Arles*, «VChr» II 1948, pp. 102-5; A.-M. La Bonnardière, *La parabole de l'enfant prodigue dans les «Confessions» de saint Augustin*, «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Sc. Rel.» LXXIII 1965-66, p. 154 sg.; Solignac XIII 1962, p. 662 sg.; Ferrari 1977.

29, 20-7. *Vide, Domine... sit homo*: l'appello a Dio, che era stato già espresso a XVIII 28, sottolinea il perdurare d'una situazione – quella della scuola pagana –, ormai anacronistica e intollerabile. Il formalismo esasperato della scuola pagana, che produce un acceso agonismo, intacca la carità nei rapporti tra gli uomini. *hominem*: la corretta pronuncia esige che si facesse sentire con un'aspirazione la presenza dell'*h* iniziale, di cui però è qui attestata la tendenza all'indebolimento.

30-2. *Et certe... nolit pati*: le conoscenze tecniche (*scientia litterarum*) dovrebbero avere minore costrizione dell'imperativo morale della *conscientia*, dove l'uomo trova iscritta la legge naturale che gli comanderebbe un equo comportamento nei confronti degli altri. Per affinità intenzionale una fonte del passo potrebbe essere Tertulliano, *de testimonio animae* 5,4 *Certe prior anima quam littera, et prior sermo quam liber, et prior sensus quam stilus et prior homo ipse quam philosophus et poeta* («Certamente vien prima l'anima della lettera; vien prima il discorso del libro; vien prima l'idea dello stile; vien prima l'uomo in sé del filosofo e del poeta»). Sulla *conscientia* in Agostino, cfr. J. Stelzenberger, *Conscientia bei Augustin. Studie zur Geschichte der Moralthologie*, Paderborn 1959.

32-4. *Quam tu secretus... cupiditates*: l'intervento di Dio per ristabilire l'ordine nella storia è, come al solito, non diretto, ma interno alla legge delle cose (*secretus... in silentio*). Si tratta d'una legge ineludibile (*lex infatigabilis*), in forza della quale le essenze tradite si rivoltano e ristabiliscono l'ordine tramite una punizione intrinseca al loro stravolgimento: essa qui consiste nella cura rigorosa delle regole grammaticali e nel timore di essere sconfitti.

34-9. *cum homo... cavet*: si descrive il meccanismo procedurale e psicologico degli esercizi controversistici della scuola.

XIX 30, 2. *timebam*: il timore, che sta alla base del metodo col quale gli uomini (adulti) gestiscono l'educazione dei fanciulli, è la dimensione strutturale dell'intervento di Dio nella vita peccaminosa del *puer* e si realizza nella *disciplina*: cfr. il discorso sulla *pueritia* in Pizzolato 1968, pp. 72-8. L'autorità, intesa come legame con l'ordine del tutto, è delineata da Starnes 1975, p. 41 sg.

7-18. *Nam in illis... cedere libebat*: la *confessio peccatorum* dopo aver condannato ora quello che «allora» (*tunc*) sembrava un bene (la gloria scolastica), si prolunga nell'ammissione di fatti che già allora apparivano peccaminosi. C'è quindi un sovrappiù di malizia che aggrava il peccato derivante dal condizionamento sociale. L'esasperata affermazione di sé prepara quel gesto di assoluta volontà di potenza che sarà, nel libro II, il «furto delle pere» (II, iv 9-x 18).

18-9. *Istane est... puerilis?*: come a VII 11 a proposito dell'*infantia*, anche qui Agostino conclude sulla colpa della *pueritia*.

20-3. *a paedagogis... transeunt*: questo procedimento, *a minori ad maius*, è stato accostato al procedimento diatribico (però *a maiori ad minus*), presente in Seneca, *Const.* 12, 1-2 (P. de Labriolle, *Saint Augustin et Sénèque*, «Revue de Philologie» LIV 1928, pp. 47-9), ma il parallelismo non è parso del tutto convincente (H. Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics* II, Göteborg 1967, p. 679).

24-5. *Humilitatis... caelorum*: le parole di *Ev. Matth.* 19, 14, che sembrerebbero contrastanti con la colpevolezza del *puer*, sono da

Agostino interpretate come un discorso simbolico: solo la «statura» del fanciullo, piccola, viene lodata come «segno dell'umiltà».

XX 31, 3. *etiamsi me... voluisses*: la movenza ricalca quella di VII 12 (*etiamsi sola ista fecisses*) con la quale s'era conclusa l'*infantia*: la lode a Dio è indipendente dall'estensione della vita dell'uomo; è dovuta per il solo atto creativo (l. 2 *conditori*; VII 12 *qui formas omnia*) e s'insedia all'inizio d'ogni vita.

3-8. *Eram enim... delectabar*: si ripropone la triade «essere»-«vivere»-«sentire», che era il motivo della lode anche nell'*infantia* (VII 12). Con essa ricompare la naturale tendenza alla conservazione di sé, che pure sorreggeva l'*infantia* (VII 12), come segno dell'unità originaria dell'uomo. Il fatto nuovo della *pueritia* è costituito dall'affacciarsi della vita intellettiva, che tende alla verità. Essa si avvale di gesti coscienti: soprattutto della *memoria*; della volontà di certezze (*falli nolle* è segno dell'amore congenito per la verità: cfr. X, XXIII 33); del dono della parola; dell'attrattiva dell'amicizia; dell'avversione per ciò che diminuisce la personalità.

11. *At ista... dona sunt*: la sostanza dell'*initium* è che tutto è dono di Dio, secondo 1 Ep. Cor. 4,7 (cfr. IV 4).

14-7. *Hoc enim peccabam... errores*: la triade dei desideri (*voluptates, sublimitates, veritates*), legata alle tre facoltà dell'anima platonica (concupiscibile, irascibile, razionale), è corrotta dall'uomo e scade nella triade *dolores* (punizione dei piaceri disordinati), *confusiones* (punizione della gloria disordinata), *errores* (punizione della razionalità disordinata). Cfr. O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, pp. 343-52.

17-8. *dulcedo... honor... fiducia*: all'esito negativo dei desideri dell'anima Agostino contrappone i tre esiti positivi che l'aiuto di Dio garantisce. Da notare che la realizzazione dell'anima razionale si fonda sulla «fede». Sul concetto di *fiducia* in Agostino cfr. L.G. Engels, *Fiducia: influence de l'emploi juridique sur l'usage commun et paléo-chrétien*, Nijmegen 1970 (Graecitas et Latinitas Christianorum primaeva, Suppl. III), pp. 59-118 (soprattutto pp. 72-4).

Libro secondo
a cura di Paolo Siniscalco

Il secondo libro delle *Confessioni* è interamente dedicato da Agostino al suo sedicesimo anno d'età, un anno che evidentemente egli giudica importante nella storia della sua vita.

Dopo aver frequentato le prime scuole a Tagaste e poi a Madaura, centro situato a qualche decina di chilometri a sud della sua città natale, nel 370 (o alla fine del 369) torna presso i suoi genitori. Lo costringono a interrompere gli studi le ristrettezze economiche della famiglia; i progetti di Patrizio, il padre, sono più ambiziosi e consistono nell'inviarlo a terminare il ciclo di studi a Cartagine; il che potrà fare nell'anno successivo, non prima però che siano state messe da parte le risorse necessarie e soprattutto che intervenga Romaniano, un ricco e generoso suo compatriota. Questi, venuto a conoscenza del desiderio di Agostino e della sua famiglia, gli concede appoggio e gli procura mezzi finanziari: come sappiamo non dal secondo libro delle *Confessioni*, in cui questo particolare è taciuto, ma dal *contra Academicos* (II 2,3).

Nel pieno dell'adolescenza Agostino si trova dunque a casa, in un ambiente protetto, tra amici d'infanzia, in un paesaggio familiare e, per di più, senza aver nulla da fare, libero com'è dagli impegni scolastici. Questa è la cornice di cui occorre tener conto per comprendere la narrazione, la quale si articola lungo due percorsi successivi, ricchi ciascuno di tappe, di deviazioni e di avanzamenti: il primo concerne le passioni che lo attanagliano e i rapporti con i genitori, il secondo riguarda l'episodio specifico del furto delle pere.

Prima però, sulla soglia del libro e poi di nuovo successivamente, l'Agostino «narrante», voglio dire lo scrittore che poco prima del 400 redige le sue *Confessioni*, si interroga sul significato del ricordare e dello scrivere. E la risposta, come facilmente si può immaginare, dà ragione dell'opera stessa.

Perché ricordare e a che scopo? Di fronte al primo interrogativo, egli osserva che se ripercorre le vie di quel suo passato è per amore

dell'amore di Dio (*amore amoris tui* I 1); è per sentire nell'amarezza del suo ripensamento la dolcezza non caduca, felice, sicura che viene dal Signore. Di fronte al secondo interrogativo egli dice che intende narrare quei fatti non certo a Dio, ma agli uomini – a quei pochi, aggiunge, che si imbattono nel suo scritto –, al fine di far prendere coscienza dell'abisso in cui si trovano e del bisogno che hanno di rivolgersi a Dio¹.

Si tratta dunque del riconoscimento del proprio peccato, della *confessio peccatorum*, che è uno dei motivi che percorrono le *Confessioni*²; motivo che dà la possibilità ad Agostino di cogliere la sua esperienza d'adolescente anche alla luce di una visione ispirata dal neoplatonismo, secondo formule che, enunciate all'inizio e poi variamente riprese, sono richiamate alla fine (cfr. x 18): l'abbandono dell'Uno per inseguire vanamente i molti; o, in termini cristiani, il separarsi da Dio, l'«errare» sempre più lontano da lui, sperdendosi e riversandosi nelle cose più infime, straripando e ribollendo tra le passioni più accese: *ab uno te aversus in multa evanui* (I 1). In questo percorso si compendia il senso del secondo libro delle *Confessioni* (anche se si potrebbe notare che vi si descrive l'accelerazione di un movimento verso la molteplicità, più che il distacco dall'Uno, data l'età e le precedenti esperienze agostiniane). L'esito a cui il percorso conduce è chiaramente indicato al termine del libro, là dove è ripreso lo spunto iniziale: *Defluxi abs te ego et erravi, Deus meus, nimis devius ab stabilitate tua in adulescentia et factus sum mihi regio egestatis*, «Sono scivolato via da te e ho errato, Dio mio, nella mia adolescenza, troppo lontano dalla tua saldezza, diventando a me stesso "terra di miseria"» (x 18). Molto si è scritto specialmente sull'ultima espressione *regio egestatis*³ e non è il caso qui di riprendere la discussione, se non per osservare che, accanto all'influsso neoplatonico, la terminologia denuncia un influsso biblico, giacché la *regio egestatis* richiama la *regio longinqua* della parabola del figliol prodigo nel Vangelo di Luca (15, 13-4), in cui il figlio appunto *coepit egere*.

Che cosa abbia significato nel concreto del suo sedicesimo anno d'età *in multa evanescere*, Agostino lo mette in chiaro nella prima parte della sua esposizione, a cominciare da un'espressione che, in estrema sintesi, descrive in pari tempo il suo stato d'animo e il suo comportamento esistenziale: *Et quid erat quod me delectabat, nisi amare et amari?* Amare ed essere amato. Quale fosse il tipo di amore che gli

¹ Il riferimento è a Ps. 129, 1 (*De profundis clamavi ad te, Domine...*), le cui espressioni sono efficacemente commentate da Agostino stesso in *En. ps. CXXIX* 1.

² Cfr. Pellegrino 1956, p. 9 sgg. e *passim*.

³ Ved. più avanti, nota a x 18, 8-9. Sulla supposta conversione di Agostino al neoplatonismo prima che al cristianesimo, ved. più avanti, nota a 1 1, 7.

piaceva e al cui raggiungimento tendeva con tutte le sue forze, Agostino lo dice più e più volte direttamente e indirettamente con una serie di immagini che si succedono in modo perfino troppo rapido e insistito. Ciò che muove il suo desiderio è la *concupiscentia carnis*: egli è riarso dalla brama di saziarsi di bassi piaceri; non ha ritegno di inselvarsi in amori diversi e tenebrosi (dove il termine, certamente espressivo, *silvescere* sta per «circondarsi di una selva» – come la «selva» dantesca del peccato – e più ancora per «inselvaticirsi», «tornare allo stato selvaggio», o addirittura «imbestiarsi»: cfr. I 1). Non è capace di mantenere la giusta misura, segnata dai confini dell'amicizia, che sa dettare il corretto rapporto da anima ad anima; il suo cuore è obnubilato dai vapori che esalano dalla concupiscenza della carne e dalle scaturigini della pubertà; egli non è più in grado di distinguere l'affetto dalle passioni (*libido*) che ribollono confusamente nel suo animo, e lo sprofondano nel gorgo delle colpe; perciò, sempre più lontano dal Signore, è sballottato, si agita, smania tra le sue fornicazioni (cfr. II 2). Non ha modo di volgere a buon uso le attrattive offerte dalle creature né di dare uno scopo al diletto che ne trae, i flutti della sua età non si placano; il suo affanno non ha limite (cfr. II 3).

Così, abbandonandosi all'impeto della corrente che lo porta, egli trasgredisce tutti i limiti stabiliti dalla legge divina, mentre la frenesia della libidine (*vesania libidinis*) lo domina interamente (cfr. II 4), i rovi delle passioni (*vepres libidinum*) sempre più alti lo circondano (cfr. III 6) e si moltiplicano le trasgressioni e gli adulteri (cfr. III 7). Egli si volge nel fango delle piazze di Babilonia, come fosse cinnamomo e unguento prezioso, avvertendo che il nemico invisibile lo calca per impantanarlo più a fondo.

Tale è il quadro che Agostino disegna di sé e del suo comportamento a Tagaste nel 370. Ho voluto ripercorrerlo, perché l'evidenza delle sue stesse parole dà forse modo di disporre meglio i termini di una questione assai dibattuta dai critici circa il peso da dare alle affermazioni agostiniane relative a quell'anno: secondo alcuni da prendere alla lettera, in tutta la loro gravità, secondo altri con beneficio d'inventario. Un dibattito che è ben lungi dall'essere ozioso o banale, perché investe il modo di leggere le *Confessioni* nella loro interezza.

Ora è fin troppo chiaro un punto: ciò che Agostino vuol sottolineare è la gravità della crisi adolescenziale da lui subita durante quell'anno trascorso a Tagaste, crisi che trova il proprio centro nelle sue passioni erotiche. Ed è altrettanto manifesto che Agostino, vescovo d'Ippona sullo scorcio del IV secolo, ricorda con disagio e giudica con severità i suoi trascorsi del 370. Certo essi sono ricordati con molta insistenza, ma in una forma generica, allusiva, metaforica che non fornisce dati sicuri circa il carattere del suo comportamento effettivo e la gravità o meno delle sue azioni.

Tuttavia si possono indicare alcuni indizi, anche se indiretti, di

qualche valore. Alludo ai cenni di Agostino stesso in relazione agli interventi di Monica su di lui in quel tempo, cenni che sono sufficientemente precisi e, a mio avviso, significativi. In III 6, quando Patrizio le parla della virilità ormai sviluppata del loro figlio, Monica trasale, trepidando e tremando, e teme che Agostino, sebbene non sia ancora nel numero dei battezzati, possa prendere vie storte (*timuit... vias distortas*). In III 7, ammonisce il figlio con grande sollecitudine e non vuole che fornicchi e specialmente commetta adulterio (*volebat... illa... ne fornicarer maximeque ne adulterarem cuiusquam uxorem*). In III 8, la madre raccomanda al giovane di mantenersi casto (*monuit me pudicitiam*), mentre non si cura di incoraggiarlo a contenere nel quadro del matrimonio la sua forte sollecitazione sessuale. Infine in III 8, Agostino ricorda che Patrizio e Monica gli lasciano le briglie lente più di quanto consenta una temperata severità, perché possa divertirsi (*ad ludendum*) e dar sfogo alle sue passioni (*in dissolutionem affectionum variarum*). Un rimprovero ai genitori che egli ha già fatto in precedenza (cfr. II 4), osservando che non curano di indirizzare lui, che sta precipitando, verso il rifugio del matrimonio, desiderosi solo che apprenda l'arte retorica. Ma, nel seguito (cfr. III 8), sottolineando di nuovo che entrambi i genitori desiderano ardentemente il compimento della sua formazione culturale, aggiunge che Monica è convinta che una tale formazione non gli nuoccia, ma anzi giovi a raggiungere la conoscenza di Dio. Quest'opinione rivela il giudizio positivo dato da Monica alla cultura, giudizio che noi sappiamo esser condiviso da Agostino al tempo in cui scrive le *Confessioni*.

Mi pare che da queste espressioni, che lo scrittore ricorda dentro di sé in modo vivo e che riferisce – per quanto possiamo saperne – esattamente (si noti che esse differiscono da altre che si leggono in queste stesse pagine, ma derivano dall'immagine che egli in prima persona serba della sua vita di quell'anno), si possa concludere che la condotta di Agostino non dovette fuoriuscire dalle abitudini e dalla mentalità proprie dell'ambiente, in parte pagano e in parte cristiano, dove visse. Certamente nel 370 la sua vita sessuale fu sregolata, ma forse non quanto appare nel ricordo che di essa ha l'Agostino del 400: un ricordo che mette in evidenza sentimenti di disorientamento, di obnubilazione, di agitazione e di impotenza di fronte a un agitarsi di stati d'animo e bisogni che non gli sembrano controllabili: come mostrano anche le immagini cui ricorre.

All'ambito morale del suo comportamento e alle prospettive della sua vita, lo scrittore lega nei primi capitoli del secondo libro i suoi rapporti con i genitori: l'intento è quello di rievocarne la figura e quindi l'indole e la condotta nei suoi confronti, secondo il pensiero di lui che narra, a distanza ormai di parecchi anni dalla loro scomparsa: *Ita enim conicio recolens, ut possum, mores parentum meorum*, «Così

almeno ricostruisco, rievocando come posso il carattere dei miei genitori» (III 8).

Del padre parla positivamente, là dove (cfr. III 5) rammenta il suo desiderio di inviare il figlio a Cartagine per compiere il ciclo degli studi, sempre che all'*animositas* che distingue il suo agire non si dia tanto il significato di «ambizione» quanto quello di «vivo desiderio», «forza d'animo» nell'affrontare sacrifici e andar oltre le sue possibilità economiche, pur di vedere assicurati ad Agostino una cultura e un avvenire socialmente qualificato. Ma l'Agostino narrante non manca però di rimproverare il padre per essersi disinteressato della sua educazione morale. Di Patrizio egli parla di nuovo nel paragrafo successivo (cfr. III 6), rilevando che in quel tempo, ancor catecumeni, era intento ad amare più la creatura che il Creatore, cioè il proprio figlio, che ai bagni scorge ormai uomo e capace quindi di dargli dei nipoti, al cui pensiero egli gioisce.

Ben altra attenzione dedica alla madre Monica – o, come vogliono gli studiosi, Monnica¹. Agostino ne parla con attenzione e affetto, senza tuttavia perdere la sua lucidità. Egli rileva il cammino – ancor lento – su cui Monica è avviata (... *illa, quae iam de medio Babylonis fugerat sed ibat in ceteris eius tardior...*, «... e colei che già era fuggita dal centro di Babilonia ma ancora si attardava nei suoi dintorni...» III 8); è sollecito nel cogliere i segni dell'opera di Dio in lei (... *matris in pectore iam inchoaveras templum tuum et exordium sanctae habitationis tuae*, «... nel petto di mia madre avevi già iniziato il tuo tempio, le fondamenta della tua santa casa» III 6) e ammette che i rimproveri rivoltigli da Monica, e che egli prendeva come detti da una donnaiuola, venivano non da altri che da Dio (cfr. III 7).

Il secondo percorso di Agostino prende avvio, come si sa, dall'episodio del furto delle pere. Per comprenderne il carattere bisogna dire subito che in esso si ritrova quel metodo che altre volte nel corso delle sue opere lo scrittore adotta e che è presente fin dai *Soliloquia* e dai dialoghi di Cassiciacum: il metodo cosiddetto dei *circuitus*². La riflessione assume la forma di una ricerca che esamina e riesamina, senza stancarsi, i vari aspetti e i vari elementi dei problemi al centro dell'attenzione. Il fine è quello di pervenire a meglio illuminare la verità delle cose umane, sempre complesse e spesso sfuggenti, tramite un esercizio approfondito della ragione. Perciò il discorso si sviluppa con lentezza e fornisce più di un motivo a giustificazione dell'una o dell'altra realtà esaminata. In un capitolo centrale di questa parte le interroga-

¹ Cfr. A. Mandouze, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire I. Prosopographie de l'Afrique chrétienne* (303-533), Paris 1982, pp. 758-62, s.v. *Monnica*.

² Ved. più avanti, nota a IV 9, 18.

zioni si susseguono fitte. L'insistenza su questo procedimento, qui, «è soprattutto indice della mente (di Agostino) assetata di verità, instancabile nella ricerca e nella posizione di nuovi problemi»¹. Orbene, in quel capitolo (cfr. VIII 16) egli dà una penetrante definizione del suo metodo. Scrive, considerando appunto il perché abbia compiuto il furto e quali attrattive lo abbiano indotto a compierlo: *Quid est quod mihi venit in mentem quaerere et discutere et considerare?*..., «E come mai mi viene in mente di indagare, esaminare, riflettere?...». Precisamente nel *quaerere*, *discutere*, *considerare* consiste il metodo messo in opera dallo scrittore. L'analisi da lui compiuta nei suoi sviluppi e nelle sue digressioni non è solo di carattere morale, ma anche e soprattutto psicologico.

Prima ancora di narrare in pochi tratti efficaci il fatto, lo scrittore manifesta l'assillo che lo tormenta: il furto è punito dalla legge di Dio e da quella scritta nel cuore dell'uomo; dunque esso è un male, che nessuno tollera, neppure il ladro stesso se viene derubato e neppure se chi ruba ha buone ragioni per farlo. Ma allora che cosa è il male, in questo caso il furto, e perché l'uomo lo vuol commettere e lo commette? Tali sono gli interrogativi che da un capo all'altro di questa parte del secondo libro travagliano l'anima e la mente di Agostino.

1. Agostino riflette su un primo grado per rispondere in una prospettiva generale alle proprie domande. Le realtà terrene esprimono una loro bellezza ed esercitano sull'uomo un'attrattiva; molte cose procurano piacere ai sensi che le percepiscono, e anche certi valori propri della convivenza umana (l'onore mondano, il potere, il dominio) hanno una loro attrattiva, come d'altra parte la vita stessa che si vive o l'amicizia che stringe vincoli amabili tra gli uomini. Cose tutte che per ottenerle o apprezzarle non richiedono che ci si allontani dal Signore o si devii dalla sua legge; cose tutte che divengono però fonte di peccato qualora l'uomo tenda smoderatamente a esse, che sono beni, ma relativi e infimi, se riferiti ai beni che Dio ha fatto conoscere o addirittura a Dio stesso (cfr. V 10). In tal senso il peccato consiste nell'usare le cose inferiori e mondane senza misura, trascurando le cose superiori e celesti (cfr. V 10).

Ma proprio perciò di fronte a un misfatto vien naturale interrogarsi sulla causa che ha spinto l'uomo a compierlo; e spesso si scopre che il movente sta nella brama di conseguire l'uno o l'altro dei beni terreni o nel timore di perderli: perché anch'essi hanno una loro bellezza e grazia (e nel dir così Agostino prende le distanze sia dalla concezione gnostica e manichea, che considera dualisticamente tutto ciò che ha a che fare con la materia come cattivo, sia dalla concezione stessa di Plotino, che vede nella materia e nella fisicità la principale causa del

¹ Pellegrino 1956, p. 195. Ved. pure più avanti, nota a V 11, 23.

male)¹. L'esempio di Catilina è parlante: i suoi delitti, le sue malvagità e crudeltà sono state da lui compiute per ottenere onori, potere e ricchezze (v 11). Ma Agostino non può annoverare il furto delle pere tra le scelleratezze che ora ha analizzato: egli ha preso quei frutti non per godere un bene, sia pur minimo, ma con il solo scopo di commettere un furto, di assaporare la propria iniquità e di gioirne godendo di essa.

2. Anche i vizi – dalla *superbia* all'*ambitio*, dalla *saevitia potestatum* alle *blanditiae lascivientium*, dalla *curiositas* all'*ignorantia* e alla *stultitia*, dall'*ignavia* alla *luxuria*, dall'*effusio liberalitatis* all'*avaritia*, dall'*invidentia* all'*ira*, dal *timor* alla *tristitia* – hanno un loro fascino, possiedono una loro attrattiva, anche se deficiente e umbratile (cfr. vi 12-3). Chi li condivide, asserisce di trovare in ciascuno di essi elementi positivi, che invero solo in Dio trovano la loro espressione compiuta. In tal senso chi fa propri i vizi vuole imitare a rovescio, e quindi perversamente, il Signore: con ciò l'uomo prova che Lui è il Creatore dell'universo e, paradossalmente, nel momento in cui vuol allontanarsi da Lui, dimostra che non è possibile. In ciò Agostino riconosce, in parte almeno, il significato del suo furto; per mezzo del quale egli ha voluto, sia pure in maniera colpevole, imitare il Signore, ha trovato piacere a violare la legge divina con la malizia, non potendolo fare con la forza, e ha voluto simulare oscuramente l'onnipotenza di Dio. Ma non si può far a meno di osservare che la soluzione al quesito sul perché di quell'atto notturno, di cui serba un ricordo tanto vivo, Agostino la dà in forma, per così dire, ipotetica, tramite delle interrogative (cfr. vi 14).

3. La ricerca agostiniana non è terminata. Poco dopo è annotato un altro elemento che è valso a farlo partecipare a quell'impresa sciagurata: la compagnia dei suoi coetanei. Egli infatti non si sarebbe indotto a rubare da solo (viii 16) e lo afferma con sicurezza, ripetendolo e ricordando qual era il suo animo a quel tempo (ix 17). Dunque in quell'azione fu attratto anche dal *consortium* di coloro con i quali la commise. E di nuovo l'investigazione si fa tutta psicologica, per cercar di capire la forza della causa che lo ha condizionato in quell'occasione: il divertirsi insieme alle spalle di chi ignaro non immagina i soggetti delle malefatte, il gusto di rischiare in compagnia, la bramosia di nuocere nata dal gioco, la complicità nel recare danno ad altri, senza desiderio di guadagno o avidità di vendetta, insomma la seduzione dello spirito che scaturisce dall'amicizia. Basta una proposta di uno della compagnia: «*Eamus, faciamus*» *et pudet non esse impudentem* (ix 17).

4. Quanto finora si è detto non esaurisce l'indagine di Agostino:

¹ Cfr. H. Chadwick, *Agostino*, trad. it. Torino 1989, pp. 13 sgg., 31 sg. e *passim*.

anzi ne lascia fuori la parte in certo modo più importante. Alludo a quella larga zona d'ombra, che si estende da un capo all'altro dell'esposizione relativa al «furto delle pere». È una constatazione (*nec ea re volebam frui quam furto appetebam, sed ipso furto et peccato*, «volevo godere non di ciò che cercavo di procurarmi col furto, bensì del furto stesso e del peccato» IV 9), che si muta in una domanda (*Quid ego miser in te amavi, o furtum meum?*, «Cosa ho dunque amato in te, sventurato che ero, o furto mio?» VI 12); una domanda che diventa martellante e si ripete in forme diverse. Agostino si rimprovera d'essere stato malvagio senza alcuna ragione: d'aver colto quei frutti al solo scopo di commettere un furto; di aver trovato piacere dell'illecito per l'illecito e d'aver amato il suo misfatto in sé stesso (cfr. IV 9; VI 12 e 14; VII 15). Tutto ciò può accadere solo se si è mossi dal difetto e dal disgusto verso la giustizia e dalla sovrabbondanza dell'iniquità (cfr. IV 9).

Agostino esprime una concezione dell'uomo che ha maturato nei decenni precedenti, e che ha dato molta materia a scrittori antichi e moderni per discutere sul peccato d'Adamo e sui peccati d'ogni uomo, sul libero arbitrio e sulla grazia, sulla volontà umana, con i suoi limiti e le sue capacità, secondo una tematica che sarà ampiamente illustrata da Agostino stesso nel corso della controversia pelagiana. Non è questo il luogo per esaminarla¹. Anche queste pagine delle *Confessioni* hanno offerto spunti per quel dibattito, a conferma che il racconto del furto delle pere diventa occasione e paradigma per affrontare un discorso complesso sul mistero inquietante del male e ha quindi una parte di grande rilievo non solo nell'economia del secondo libro ma di tutte le *Confessioni*.

L'esposizione si conclude con un breve paragrafo (cfr. X 18): Agostino dichiara di non essere in grado di sciogliere il nodo troppo intricato e confuso costituito dai peccati. Subito prima (cfr. IX 17), con la voce del *Salmo* (18, 13) si era domandato chi mai può comprenderli: *Delicta quis intellegit?* Dopo aver messo in atto con tanto impegno il metodo dei *circuitus*, non vuole più occuparsi dei suoi peccati né guardarli, per rivolgere tutto sé stesso solo a Dio. Rimane così parzialmente insoddisfatta la risposta al quesito posto all'inizio: perché il peccato, perché quel suo peccato commesso all'età di sedici anni. Agostino adduce alcuni motivi, ma in pari tempo avverte che essi non servono a diradare le sue più profonde inquietudini. Diverso il riscontro che è dato, in rapporto all'altro quesito, su che cosa sia il peccato o, in termini più generali, la natura del male. In una prospettiva filosofica, af-

¹ Ved. per esempio in proposito le posizioni assai lontane rappresentate da saggi come quelli di A. Trapè, «Introduzione generale», in *Grazia e libertà*, Roma 1987 (Nuova Biblioteca Agostiniana XX), pp. IX-CCIII, o di E. Pagels, *Adamo, Eva e il serpente*, trad. it. Milano 1990.

ferma Agostino, il male non è una realtà positiva, ma una privazione, è nulla (cfr. VIII 16), e il male morale si persegue per desiderio disordinato di bene (cfr. V 10-1). In una prospettiva esistenziale cristiana il peccato consiste nel separarsi da Dio, che è unità e stabilità, e nell'andare errando per vie remote e oscure, lontano da Lui: questo è il pensiero con cui il libro si chiude (cfr. X 18), il medesimo con cui si era aperto (cfr. I 1), assumendo nell'uno e nell'altro caso la stessa forma: quella di preghiera al Signore.

Bibliografia

- S. Alvarez, *Edades del desarrollo moral en San Augustin*, «Augustinus» XXXIII 1988, pp. 39-46.
- J. Balogh, *Unbeachtetes in Augustins Konfessionen. Amor amoris Dei. Deo plenus. Imber lacrimarum*, «Didaskaleion» n.s. IV 3-4, 1926, pp. 5-21 (5 sgg. sull'espressione *amor amoris tui* che si trova all'inizio del libro. Cfr. I 1).
- P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris 1963 (= Courcelle 1963).
- P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950, 1968² (in particolare pp. 405-40. Appendice VII: *La «région de dissemblance» dans la tradition néo-platonisante*) (= Courcelle 1968²).
- V. D'Antò, *I peccati giovanili di sant'Agostino nel racconto delle «Confessioni»*, «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli» XXIII 1946-48, pp. 17-36.
- F. De Capitani, «Il libro II delle «Confessioni» di Sant'Agostino», in *«Le Confessioni» di Agostino d'Ippona. Libri I-II*, Palermo 1984, pp. 89-121 (ivi ved. la rassegna bibliografica sul libro II, alle pp. 89-105, alle quali si rimanda per ulteriori indicazioni) (= De Capitani 1984).
- L.C. Ferrari, *The Pear-theft in Augustine's Confessions*, «REAug» XVI 1970, pp. 233-42.
- H. Kusch, «Studien über Augustinus. I. Trinitarisches in den Büchern 2-4 und 10-13 der Confessiones», in *Festschrift Franz Dornseiff zum 65. Geburtstag*, Leipzig 1953, pp. 124-83 (p. 150 sgg.).
- W.E. Mann, *The Theft of the Pears*, «Apeiron» XII 1978, pp. 51-8.
- J.J. O'Meara, *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, London-New York-Toronto 1954, 1980³ (= O'Meara 1980³).
- M. Pellegrino, *Le «Confessioni» di sant'Agostino. Studio introduttivo*, Roma 1956, rist. 1972 (p. 40 sgg.) (= Pellegrino 1956).
- S. Pinckaers, *Peut-on espérer pour les autres?*, «Mélanges de Science

Religieuse» XVI 1959, pp. 31-46 (ora in *Le renouvement de la morale*, Tournai-Paris 1964, pp. 241-55) (su *Conf.* II, III 8, a proposito della speranza nutrita da Patrizio e Monica per il futuro del loro figlio).

- G. Scerbo, *Il furto di sant'Agostino*, «Nuova Rivista Pedagogica» II 1952, pp. 29-41 (interpretazione in chiave psicologica e psicanalitica).
- A. Solignac, *Oeuvres de saint Augustin: Les Confessions*, Paris 1962 (BA XIII-XIV) (= Solignac XIII-XIV 1962).
- O. Tescari, «Verità e fantasia nella vita di Sant'Agostino anteriormente alla sua conversione», in *Augustiniana*, Napoli 1955, pp. 63-78 (sulla verità storica degli episodi, tra i quali anche quelli narrati nel libro II, precedenti il 386/7).

I 1, 1-2. *Recordari... meae*: le parole con cui si apre il libro danno modo di richiamare un principio utile per una corretta lettura dell'opera: occorre sempre distinguere l'Agostino «narrato» dall'Agostino «narrante». Cfr. L.F. Pizzolato, Introduzione al libro I, p. 125 con nota 2. Qui l'autore sottolinea esplicitamente il compito di narratore che si assume.

2-3. *ut amem te*: il periodo, neutro nella sua prima parte, scopre l'intento di preghiera che del resto pervade tutta l'opera; donde nasce il carattere drammatico di una «narrazione» fatta in primo luogo non per altri o per sé, ma in dialogo fervido con Dio. Cfr. Pellegrino 1956, p. 211 sgg.

3. *Amore... istuc*: Agostino riprende questa frase in un punto assai importante delle *Confessioni*, all'inizio del libro XI, subito prima di cominciare un'esposizione che sarà di carattere esegetico e teologico e non più «autobiografico». Così egli ripropone a sé e ai lettori quale sia stato lo scopo della sua «confessione» a Dio e perché abbia fatto con tanta cura *tot rerum narrationes* (cfr. XI, 11).

7. *ab uno... evanui*: il motivo della conversione è interpretato secondo i moduli neoplatonici e la terminologia stessa è desunta da quella dottrina filosofica: Dio è l'Uno; allontanandosi da lui, l'uomo si disperde, si dissipa, inseguendo vanamente il molteplice perché gli offra briciole di quella semplicità, bellezza, verità, perfezione, che sono un pallido riflesso di ciò che Dio possiede in pienezza. La conversione consiste proprio nel ritornare all'Uno. Cfr. Plotino, *Enneades* VI 9,1 e 8. L'idea è espressa in altri passi delle *Confessioni*: ved., per es., IX, IV 10; X, XXVII 38. Tenendo conto di questi e di altri elementi, rintracciabili nell'opera, in decenni passati era stata avanzata l'idea secondo cui Agostino nel 386 si sarebbe convertito moralmente e intellettualmente non tanto al Vangelo quanto al neoplatonismo, volgendosi poi al primo dopo averlo giudicato conforme al secondo (cfr. P. Alfarié, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin I. Du mani-*

chéisme au néoplatonisme, Paris 1918, p. 399 e *passim*). Idea che è stata ampiamente discussa (in special modo Ch. Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris 1920, 1958², ha sostenuto la tesi esattamente contraria a quella di Alfàric), e in certo modo superata quando si è notato che Ambrogio di Milano e soprattutto Simpliciano, ancora presbitero, esercitarono su Agostino un'azione intellettuale ispirata anche al confronto tra il neoplatonismo e il cristianesimo (cfr. Courcelle 1968², p. 168 sgg. e *passim*).

8. *adulescentia*: il libro II delle *Confessioni* tratta dell'adolescenza < dello scrittore e più precisamente del sedicesimo anno della sua vita, dunque del 370 d.C. A causa delle ristrettezze economiche della famiglia, egli aveva dovuto interrompere gli studi a Madaura ed era tornato nella sua città natale, Tagaste, in attesa che il padre, Patrizio, potesse procurarsi i mezzi necessari per mandarlo a Cartagine. Qui il giovane avrebbe avuto occasione di compiere studi superiori, secondo quelli che erano i desideri, sebbene diversi nella sostanza, di entrambi i genitori. Cfr. III 5 e 8.

II 2, 1-2. *amare et amari*?: con questa espressione sintetica viene richiamato il clima psicologico ed esistenziale in cui Agostino vive l'anno di ozio a Tagaste. A lungo si è dibattuto sul senso da dare a queste e a molte altre espressioni che si leggono specialmente nei primi capitoli del libro II: secondo alcuni critici esse vanno prese con beneficio d'inventario. Il vescovo avrebbe esagerato volutamente nel racconto delle sue colpe, per meglio far risaltare la potenza della mano del Signore che lo guarisce. Secondo altri, al contrario, le sue parole descrivono la condizione oggettiva in cui venne a trovarsi in quell'anno, e anzi le si può caricare di significati che non dicono espressamente. A leggere con attenzione queste pagine a me pare risulti – dai particolari forniti e dalle preoccupazioni della madre – che effettivamente Agostino condusse una vita sregolata sia per quanto riguarda la sfera sessuale (... *silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus*... I 1) sia per quanto riguarda vandalismi e bravate (come dimostra il furto delle pere: cfr. IV 9 sgg.). Ma è pur vero che, data l'età e i costumi dei tempi, a parte il ricordo e il giudizio datone a distanza di tempo e in ben diversa situazione spirituale, la condotta di Agostino non dovette essere lontana dalle abitudini e dalla mentalità proprie dell'ambiente in cui visse. Uno studio particolareggiato sugli anni in cui egli si formò e sulla sua evoluzione interiore fino alla conversione, è stato fatto da O'Meara 1980³, p. 47 sgg. In *de catechizandis rudibus* 4,7, uno scritto cronologicamente vicino alle *Confessioni*, Agostino dà un commento efficace e profondo, anche dal punto di vista psicologico, del bisogno di amare e d'essere amati, riferendosi sia agli amori «scandalosi e spregevoli» sia all'amicizia.

3-4. *exhalabantur nebulae*: la crisi della pubertà è delineata in que- <

sto punto con tre tipi di immagini maggiori che a noi appaiono assai ardite. In primo luogo la coppia *nebulae* (con i termini che vi si collegano: *caligo, obnubilare, obfuscare, non discernere*) e *serenitas*; immagini dunque relative alla luce o, meglio ancora, alla possibilità di vedere o non vedere per l'insorgere di fattori esterni. Seguono le immagini dell'acqua (assunta quale simbolo negativo) o forse di una materia liquida e del suo ribollire minaccioso: *aestuar, mergere, gurgis*. (Spesso Agostino ricorre a immagini legate al mare, assunto per lo più quale elemento negativo. Cfr. B. Loran, *La imagen del mar en las «Confessiones»*, «Augustinus» XXXI 1986, pp. 179-84.) Vengono infine le immagini legate all'udito: dinanzi allo stridore assordante sta il silenzio di Dio (*obsordescere, stridor, tacere*). Il tutto, inframmezzato ancora da altre immagini, dà l'idea dell'agitazione, della mancanza d'orientamento, della dispersione, della smania del giovane Agostino. Uno stato che appare investire tutta la persona e toccare, oltre alla sfera morale, anche la dimensione intellettuale.

12-3. *O tardum gaudium*: l'esclamazione richiama il *Sero te amavi* di X,xxvii 38.

3, 16-7. *novissimarum... pulchritudines*: alcuni critici vedono in queste parole un'allusione alla bellezza fugace della donna in quanto creatura plasmata per ultima, secondo la narrazione della *Genesi* 2,21 sgg. Cfr. G. Capello, *S. Aurelii Agostini, Confessionum libri XIII*, Torino 1948, p. 39 nota 3. Seguendo Ramorino, anche O. Tescari, (*S. Aurelio Agostino, Le Confessioni*, Torino 1951⁴, p. 42 n.a) interpreta l'espressione *novissimae res* come riferita alle donne.

20-1. *fine... lex tua*: Agostino ha in mente le parole di *Gen.* 1,28, < dove Dio, dopo aver creato l'uomo a sua immagine, benedice maschio e femmina e dice loro: «Siate fecondi e moltiplicatevi...». Per Agostino, il matrimonio è un bene in sé, nell'ordine originale della natura, anche senza la procreazione dei figli, per la stessa società naturale che stabilisce tra i sessi (cfr. *de bono coniugali* 3,3): certo per lui il matrimonio o, più precisamente, l'atto coniugale è ordinato per sua natura alla procreazione, secondo una concezione che egli afferma energicamente di fronte al pessimismo dualistico dei manichei. Per i manichei tutto ciò che attiene alla materia è male: donde il giudizio negativo non solo dell'atto sessuale, ma anche delle nozze e della procreazione. Sulle questioni concernenti il matrimonio (e la verginità) in Agostino, ved. A. Trapè, «Introduzione generale», in *Matrimonio e verginità*, Roma 1978 (Nuova Biblioteca Agostiniana VII 1), pp. ix-xcviii.

23. *spinarum... seclularum*: il riferimento è al passo di *Gen.* 3,18, < dove per bocca di Dio è detto che la terra, in conseguenza del peccato di Adamo, produsse «spine e cardi», che quindi non si trovavano nel paradiso terrestre. Sembra possibile anche il riferimento al passo evangelico (cfr. *Ev. Matth.* 22,30), in cui Gesù afferma che alla resur-

reazione non si prenderà né moglie né marito, ma si sarà come angeli nel cielo. In tal caso *paradisus* alluderebbe sia a quello terrestre che a quello celeste.

23-4. *Non enim... a te*: Dio è onnipotente, ma insieme provvidente e misericordioso: ama l'uomo anche quando questi percorre, lontano da lui, le sue vie; un'idea che non è neoplatonica, ma biblica e cristiana.

25. *nubium tuarum*: le «nubi» di cui si parla sono i «predicatori < della Parola di Dio», «della verità», ossia i profeti, gli apostoli o le Sacre Scritture, come lo scrittore stesso chiarisce altrove. Cfr. XIII,xv 18; *En. ps.* XXXV 8; LVI 17; *de Genesi contra Manichaeos* II 4,5.

26-30. *Tribulationem... uxori*: i passi citati sono tratti da 1 *Ep. Cor.* 7, dove si parla dell'eccellenza della verginità, secondo una visione che Agostino, quando scrive le *Confessioni*, condivide pienamente; per lui la virtù della continenza non appartiene solo al corpo, ma in primo luogo all'animo, secondo una nozione complessa e ricca. Perciò il suo rammarico è tanto più netto, come appare dal paragrafo successivo.

31. *abscisus*: è una reminiscenza del passo evangelico (*Ev. Matth.* < 19,12), dove Gesù dice che «vi sono eunuchi che si sono fatti tali da sé stessi per il regno dei cieli», cioè persone che, abbracciando volontariamente il celibato, possono attendere con maggior libertà ed efficacia all'opera del Signore e al servizio del prossimo.

4, 33. *impetum fluxus mei*: cfr. *Sermones* CXIX 3 *Noli sequi flumen carnis. Caro quippe ista fluviu est: non enim manet* («Non seguire il fiume della carne; giacché questa carne è in sé stessa un fiume: una cosa che non rimane»).

36. *amarissimis... offensionibus*: è difficile dire a che cosa si riferisca Agostino con queste parole. Forse si tratta di qualche doloroso < imprevisto provocato dalle sue sregolatezze? O forse allude all'acuta pena spirituale derivatagli dal senso di insoddisfazione o dal rimorso che non lo lasciava? In altra prospettiva senza dubbio esse costituiscono un motivo presente già nella letteratura profana, secondo il quale al piacere si accompagna inevitabilmente l'amarezza e la delusione. Ma il motivo qui è interpretato cristianamente e ricondotto nell'alveo di una nozione biblica di Dio: il quale interviene anche severamente per guarire e dimostra così la sua misericordia verso l'uomo.

39. *qui... in praecepto*: cfr. *Ps.* 93,20. Il Signore conferma la sua < legge con un castigo (*dolor*), che ha carattere pedagogico, comminato a chi la trasgredisce (cfr. *En. ps.* XCIII 23). Questo il significato secondo il testo delle *Veteres Latinae*. Cfr. *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae...* opera et studio P. Sabatier, t. II, Parisiis 1751,

p. 188. Diverso il senso che si legge nella traduzione dei Settanta. Cfr. *The Confessions of Augustine*, ed. by J. Gibb and W. Montgomerie, Cambridge 1908, p. 37.

44-5. *Non fuit... meorum*: il rimprovero, che sfiora il risentimento, verso i genitori, è chiaro: a quel tempo sposarsi a sedici anni era del tutto plausibile.

III 5, 2. *a Madauris*: Madaura (oggi Mdaourouch, in Algeria) era una cittadina a circa 25 miglia a sud di Tagaste (Souk Ahras); luogo strategico per i Romani, rimase per lungo tempo prevalentemente pagano. Dalla metà circa del IV secolo è attestata la presenza di un vescovo «mataurensis» che partecipa a un concilio di Cartagine (sui concili tenutisi a Cartagine, cfr. Ch. Munier, in *Dizionario patristico e d'antichità cristiane* I, Roma 1983, coll. 600-111, s.v. *Cartagine*). A Madaura Agostino, dopo aver seguito a Tagaste la scuola primaria, dove aveva imparato a scrivere e far di conto e aveva iniziato lo studio dei classici (I, XIII 20), cominciò a frequentare l'insegnamento secondario: esso consisteva nell'applicarsi più a fondo alla letteratura e alle prime conoscenze dell'eloquenza. In primo luogo il *grammaticus* spiegava e commentava i grandi poeti dell'età augustea, a partire da Virgilio (cfr. Svetonio, *Gram.* 16,2): conduceva lo studio teorico della lingua, e iniziava agli esercizi pratici di stile, che introducevano all'insegnamento dell'eloquenza, impartito nelle scuole superiori. Cfr. H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, trad. it. Roma 1950, p. 363 e *passim*. Non si dimentichi che Madaura era stata la città natale di Apuleio.

4. *apud Carthaginem*: la metropoli dell'Africa romana, una delle più grandi città dell'impero dopo Roma, in occidente, era la meta sognata da molti giovani provinciali, desiderosi di sfuggire la separazione dei piccoli centri africani. Per giungervi e compirvi gli studi superiori di retorica Agostino dovrà attendere il diciottesimo anno d'età e terminare così il corso scolastico, considerato in quel tempo normale per chi voleva emergere.

10. *de quam profundo*: l'idea della profondità dell'abisso in cui l'uomo si trova con il peccato e da cui deve innalzare il suo grido a Dio è già nella Scrittura (cfr., per es., *Ps.* 129,1 e il commento di Agostino in *En. ps.* CXXIX 1,1) ed è ripresa altrove nelle stesse *Confessiones* (ved. XI, II 3).

16-7. *idem pater*: nel narrante riaffiora un rimprovero severo verso il padre (cfr. II 3).

18. *disertus vel desertus*: mentre giudica negativamente la preoccupazione del padre di metterlo in grado di acquisire una educazione letteraria, e non religiosa e morale, Agostino si vale di un virtuosismo letterario per descrivere la sua situazione di quel tempo: un gioco di parole che forma un compiaciuto bisticcio: *disertus-desertus*.

6, 23. *ille pater*: un'altra parola di critica verso il padre. Nel 370 Patrizio era catecumeno, e da poco tempo; le sue aspirazioni erano terrene, riguardavano la sua creatura e non il Creatore. Dopo aver raccolto con sacrificio il denaro occorrente per mandare il figlio a Cartagine, egli morì (cfr. III, IV 7). Forse proprio ciò fece scrivere ad Agostino le espressioni di questo paragrafo sul vano attaccamento alle cose di quaggiù. Verso di lui, in questo passo, non c'è che distacco e freddezza.

28-9. *matris... templum tuum*: il rapporto con la madre era di tutt'altra natura. Si può ben dire che la vita interiore di Agostino fu dominata da una sola figura, quella di Monica (cfr. P. Brown, *Agostino d'Ippona*, trad. it. Torino 1971, p. 15 e nota a I, XI 17, 4). Qui ella gli rappresenta la voce di Dio, diventando apprensiva e trepida perché egli non imbocchi le vie capaci di condurlo sempre più lontano da Dio. Malgrado ciò, si è visto sopra (cfr. II 4, ll. 44-7) l'appunto che Agostino muove a entrambi i genitori per non essersi curati di contenere la sua vita sregolata con il matrimonio. Cfr. pure più avanti III 8.

30. *hoc recens*: quello di Monica e Patrizio è un caso di matrimonio misto, assai frequente in quell'epoca. Cfr. *The Confessions of Augustine*, ed. by J. Gibb and W. Montgomery, Cambridge 1908, p. 40.

31-2. *quamvis... fideli*: occorre tener presente la prassi penitenziale nella chiesa antica, prima e dopo l'epoca costantiniana. Mentre per espiaire le colpe leggere bastava compiere opere buone in privato, mortificandosi, per le colpe gravi occorreva una penitenza ecclesiastica o canonica, che nei primi secoli cristiani era di grande severità. Erano universalmente considerati peccati gravi l'idolatria, l'omicidio e l'adulterio. In *Sermones* CCCLI, fatto risalire all'anno 391, Agostino pone tra i peccati gravi anche il furto, la frode, l'odio, l'eresia o lo scisma, gli spettacoli del circo. Perciò il battesimo aveva un grande rilievo; ed era assai diffuso il principio secondo cui il battezzato poteva ricorrere una volta sola in vita alla penitenza per ottenere il perdono. Cfr. C. Vogel, *Il peccatore e la penitenza nella chiesa antica*, trad. it. Torino 1967, pp. 14, 26 sgg. e *passim*. Sebbene Agostino non fosse ancora battezzato e quindi non fosse sottoposto alla disciplina canonica, tuttavia il timore per le vie tortuose prese dal figlio non era meno vivo in Monica, a segno della cura e dell'amore con cui lo seguiva.

7, 36. *fidelem tuam*: come già in precedenza (cfr. III 6), il termine *fidelis* assume nel latino dei cristiani il significato di «battezzato». Prima del battesimo occorreva divenire *catechumenus*, ossia seguire il periodo del catecumenato. Cfr. J. Daniélou-R. du Charlat, *La catechesi nei primi secoli*, trad. it. Torino 1970, p. 36 sgg. e *passim*.

49-50. *Quid dignum... fiebam*: la finissima introspezione psicolo-

gica viene espressa da un dettato artificioso in cui prevale la forma della figura etimologica e del poliptoto (*vituperatio, vitium, vituperare, vitiosus*).

8, 54-5. *platearum Babyloniae*: qui Agostino desume dalla Bibbia immagini ardite per le circostanze cui sono applicate. Il piccolo villaggio di Tagaste viene assimilato a Babilonia, la grande potenza mondana, nel significato che essa assume specialmente nell'Antico Testamento: come simbolo del «luogo» del peccato, violenza, sopruso, morte (e non in quanto nome simbolico di Roma pagana e imperiale, come spesso accade nel Nuovo Testamento). Agostino torna spesso sull'immagine di Babilonia. Ved., per es., *En. ps. XXVI 2, 18 Est quaedam civitas, quae Babylonia dicitur, civitas ista, societas est omnium perditorum ab oriente usque in occidentem* («Vi è una certa città, denominata Babilonia; essa è la società di tutti gli uomini perduti da oriente fino a occidente»); *LXIV 2 Babylonia "confusio" interpretatur* («Babilonia significa "confusione"»); *LXXXVI 6 Quomodo una civitas sancta, Jerusalem; una civitas iniqua, Babylon; omnes iniqui ad Babyloniā pertinent, quomodo omnes sancti ad Jerusalem* («Come vi è un'unica città santa, Gerusalemme, così vi è un'unica città perversa, Babilonia; tutti i malvagi appartengono a Babilonia, così come tutti i santi appartengono a Gerusalemme»); *CXXV 3 Babylonia est... mundus iste: Babylonia enim interpretatur "confusio". Videte si non est confusio tota vita humana... Confusio ergo est ista tota vita rerum humanarum, non pertinens ad Deum* («Babilonia rappresenta il mondo presente: il suo nome vuol dire "confusione". Badate se non è una confusione tutta la vita umana... Infatti è confusione tutta la vita presente se è circoscritta alle cose umane e non è riferita a Dio»).

55-6. *in cinnamidis... pretiosis*: il riferimento è al *Cantico dei cantici* (4, 14), il passo dove lo sposo dichiara il suo amore alla sposa e ne descrive la bellezza. Tanto più cruda è quindi la trasposizione di Agostino e l'accostamento al suo avvolgersi nel fango (*volutabar in caeno*). Il cinnamomo è un genere di pianta delle lauracee che comprende molte specie: tutte hanno scorza aromatica, per cui se ne trae un profumo. Il termine *cinnama* o *cinnamum*, al pari di *cinnamomum*, indica la pianta o un suo ramoscello, e il profumo della pianta stessa.

57. *inimicus invisibilis*: il nemico invisibile è Satana. Scopo della sua azione, come già nel libro di Giobbe e nel Nuovo Testamento, è quello di separare l'uomo da Dio, seducendolo. Nella visione agostiniana Satana è una realtà presentissima e spesso ricordata: egli non ha il potere di costringere l'uomo a commettere il male, ma ha l'astuzia di persuaderlo, quando l'uomo consente a lui, quando l'uomo è appunto *seductilis*. Cfr., per es., *En. ps. XCI 3*.

58. *et illa*: il giudizio che Agostino ribadisce sui *mores parentum* va dalle riserve alla critica aperta: per ragioni diverse ambedue i genitori

pongono le loro speranze nella carriera letteraria del figlio e non vogliono che nulla la impedisca. Dall'orizzonte di Monica non è escluso il pensiero di Dio. Non così per Patrizio; egli non ha quasi alcuna preoccupazione di Dio e in relazione ad Agostino non pensa che vacuità.

58-9. *de medio Babylonis*: cfr. Is. 48,20; Ier. 51,6. La spiegazione dell'espressione si legge in Civ. XVIII 18,1 *Et quid dicemus, nisi de medio Babylonis esse fugiendum? Quod praeceptum propheticum ita spiritaliter intellegitur, ut de huius saeculi civitate, quae profecto et angelorum et hominum societas impiorum est, fidei passibus, quae per dilectionem operatur, in Deum vivum proficiendo* («E che cosa diremo se non che occorre fuggire da Babilonia? Un tale avvertimento del profeta [cfr. Is. 48,20] va compreso in senso spirituale per fuggire dalla città di questo mondo, che è la società degli angeli e degli uomini empi, procedendo con i passi della fede, che opera tramite l'amore, incontro al Dio vivo»). Monica ha iniziato a muovere i «passi» per uscire da Babilonia, ma è ancora lontana dall'averli compiuti.

62-3. *si rescari... vivum*: un modo di dire assai diffuso tra i latini. Cfr. Cicerone, *Amic.* 5,18 *Hoc primum sentio, nisi in bonis amicitiam esse non posse: neque id ad vivum reseco, ut illi, qui haec subtilius disserunt, fortasse vere, sed ad communem utilitatem parum*. Cfr. ancora, con espressione leggermente diversa, Cicerone, *Ver.* III 50,118 *De vivo igitur aliquid erat rescandum*. Ved. A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig 1890, p. 377 sg., s.v. *vivus* 4.

65. *spes litterarum*: la cultura che Agostino assimila in questi anni è essenzialmente letteraria e di lingua latina; mentre il greco, pur presente nei programmi scolastici, egli lo apprende mal volentieri e con poco profitto (cfr. I,xiii 20; xiv 23). La retorica, disciplina di cui diventerà maestro, rimarrà il cardine della sua educazione, alla quale si affiancherà la cultura filosofica: come narra in III,iv 7, la lettura dell'*Hortensius* di Cicerone convertirà lui diciottenne alla filosofia.

74. *prodiebat*: cfr. Ps. 72,7. Questa forma dell'imperfetto di *prodeo* è attestata da tutta la tradizione, a prescindere da due manoscritti, il Turonensis 283 (sec. X-XI) e il Monacensis Clm 14350 (sec. X), dove si legge *prodibat*. Cfr. *Augustinus, Confessiones*, ed. L. Verheijen, Turnhout 1981 (CCh, S.L., XXVII), p. 21. Lo stesso Verheijen ha notato (*ibid.*, p. LXXXI) che in questo, come in altri casi frequenti, non sono stati gli scribi a trascrivere in modo inesatto il loro modello: essi sembrano infatti aver adattato il testo delle *Confessioni* al Salterio a loro familiare.

IV 9, 1. *Furtum*: inizia qui uno degli episodi che ha maggiormente attirato l'attenzione degli studiosi. Perché soffermarsi da parte di Agostino, che narra a distanza di circa 30 anni, su un episodio che a prima

vista sembra nulla più che una bravata di ragazzacci? La ragione per cui lo scrittore dedica una metà del libro a quest'episodio sta nella riflessione sul mistero inquietante del male. Sulle diverse posizioni degli studiosi a proposito del problema del male e del furto delle pere in IV 9 sgg., ved. De Capitani 1984, p. 108 sgg. e *passim*. *lex tua... lex scripta*: è qui delineata in compendio la concezione agostiniana della legge scritta e della legge «scritta» nel cuore degli uomini. Altrove tale concezione è più distesamente illustrata, per es. in *En. ps.* LVII 1, un discorso tenuto al popolo che secondo S. Zarb (*Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos*, Malta 1948, p. 253 sgg.) risale al 403, a un anno dunque che segue di poco il periodo in cui lo scrittore scrive le *Confessioni*. Qui si legge *...quia homines appetentes ea quae foris sunt, etiam a seipsis exsules facti sunt, data est etiam conscripta lex, non quia in cordibus scripta non erat, sed quia tu fugitivus eras cordis tui* («...poiché gli uomini, tesi verso le cose esteriori, erano divenuti estranei anche a sé stessi, è stata data loro in più una legge scritta; non perché non fosse già scritta nei cuori, ma perché tu eri in fuga dal tuo cuore»). Innanzitutto all'uomo è stata data la legge interiore, che è fissa e immutabile. La dottrina stoica, che Agostino conosce, aveva già messo in luce la nozione di una legge divina, identificata con la ragione e lo spirito del sapiente, che indica a ciascuno ciò che deve fare e ciò da cui deve astenersi; cfr., per es., Cicerone, *Leg.* II 4,8 sg.; *Rep.* III 22,33 (*est... vera lex recta ratio*). Dopo, e a causa dei peccati, la percezione e la possibilità di seguire questa legge interiore o naturale, in quanto inserita nella natura umana da una forza innata, si è fortemente indebolita; per questo fu scritto sulle tavole mosaiche ciò che gli uomini non riuscivano più a leggere distintamente nel proprio cuore. Così la voce di Dio, provenendo dal di fuori, indusse l'uomo a guardare in sé stesso, nel suo intimo, per reinteriorizzare la legge interiore, per non sentirsi più *sub lege*, ma per essere *in lege*. (Cfr. *En. ps.* I 2; *de gratia Christi et peccato originali* I 13,14 e 34; II 25,29, ecc.) Ved. Solignac XIII 1962, p. 663 sg. In questo passo delle *Confessioni*, adombrando la concezione cui si è fatto cenno, si afferma che sia la legge esteriore sia quella interiore condannano chiaramente il furto.

3. *quis enim fur... patitur*: ved. ancora le parole di *En. ps.* LVII 1 *Quis te docuit, nolle tibi furtum fieri? Quis te docuit, nolle iniuriam pati... Multa enim sunt, de quibus singulis interrogati homines, clara voce respondeant, nolle se pati* («Chi ti ha insegnato a non voler patire un furto? Chi ti ha insegnato a non voler subire un'ingiuria?... Molte cose infatti gli uomini, se interrogati specificamente, risponderebbero senza esitazione di non voler subire»). Qui, muovendo da casi particolari, si asserisce che il principio generale scolpito nel cuore dell'uomo per mano stessa del Creatore – e che si ritrova nelle tavole della legge – è che non si deve fare agli altri ciò che non si vuole sia fatto a sé (*Quod tibi non vis fieri, ne facias alteri*: *Tob.* 4,16; *Ev. Matth.* 7,12).

4. *Et ego... volui*: che cosa è il male perché sia voluto e compiuto? Questo è l'interrogativo che assilla Agostino e che si fa più insistito da questo punto in poi del libro. Già in precedenza egli aveva dato una risposta. Ciò che lui sedicenne cercava era di amare ed essere amato. Dunque egli voleva un bene, ma lo voleva disordinatamente, senza alcun *modus*, come è detto all'inizio del secondo capitolo, quando osserva che non aveva saputo serbare la misura del giusto rapporto di anima ad anima. Questa risposta a questo punto non sembra più sufficiente o pertinente. Rubando le pere con altri *nequissimi adulescentuli*, egli compie un atto voluto non per godere di un bene, sia pur relativo e modesto; non è spinto da nessun bisogno, giacché si impossessa di cose che da parte sua possiede in maggior misura e di migliore qualità e neppure vuol godere, vuol trarre tornaconto o beneficio dalla sua impresa. Perché quindi è indotto a portarla a termine?

8. *ipso furto et peccato*: avviandosi lungo la via di un'analisi psicologica (e non morale), Agostino dà una prima parziale risposta: commette il furto per amore del peccato in sé, amore provocato dalla penuria e dal disgusto del senso della giustizia e dalla sovrabbondanza dell'iniquità. Il male qui descritto non è dunque solo la mancanza di misura, di *modus* nel volere il bene. *Arbor erat pirus*: poche righe narrano il furto, in modo vivo, con una serie di particolari efficaci che si stagliano netti nella fantasia del lettore.

15. *quod... non liceret*: è il piacere suscitato da ciò che è proibito, di cui già parlava, per es., Ovidio (cfr. *Am.* III 4, 17 *Nititur in vetitum semper cupimusque negata*, «Sempre siamo inclini verso ciò che ci è vietato e desideriamo ciò che ci è negato»; ved. pure *Am.* II 19, 3). *ecce cor meum*: secondo Agostino, che in questo segue Ambrogio (cfr. *de Noe* 22, 81), ma con una maggiore accentuazione pessimistica, ogni uomo fin dalla nascita non è senza peccato; condizione in cui si trova non solo il ragazzo o il fanciullo, ma anche l'*infans* di un solo giorno. In I, VII 11 Agostino aveva meglio precisato il proprio pensiero, dicendo che è innocente non l'animo degli infanti, ma la fragilità delle loro membra.

18. *malitiae... nisi malitia*: Agostino riprende un'idea già espressa < in precedenza: la malvagità non trova, in questo caso, altra causa se non nella malvagità stessa; poi il discorso si sviluppa ulteriormente. In proposito, è opportuno ricordare il metodo con cui procede la ricerca di Agostino. Egli torna e ritorna sui vari aspetti della questione esaminata per illuminarne tutti i lati; il suo è un *quaerere et discutere et considerare* (VIII 16), è un esercizio approfondito della ragione, per giungere a conoscere la verità dei problemi che di volta in volta affronta. Un metodo questo che Agostino adotta fin dai *Soliloquia* o dai dialoghi di Cassiciacum, risalenti al 386/7, e che si ritrova nel *de Trinitate*. L'argomentazione si sviluppa con lentezza, passando attraverso un esercizio dialettico che ha lo scopo di far salire l'intelligenza da

ciò che è inferiore a ciò che è superiore, da ciò che è esteriore a ciò che è interiore. Cfr. H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938, 1958^a, p. 308 sgg.

V 10, 1. *species*: il discorso si sofferma dapprima sulla bellezza, sulle forme armoniose dei corpi o delle materie preziose o di molte altre cose con cui si è a contatto; da tutto ciò i sensi umani sono attratti e modificati.

5. *decus*: altre realtà hanno una loro dignità, che pure attrae (come le cariche mondane, il potere esercitato, e ancora l'amicizia, la vita, ecc.). Tutte sono beni che l'uomo può legittimamente ottenere, o di cui può gioire, alla condizione di non allontanarsi da Dio, agendo in conformità della sua legge. Nel libro I del *de doctrina christiana*, composto intorno al 397, in un tempo molto vicino a quello delle *Confessioni*, Agostino si vale di due termini che fanno comprendere quale sia il suo atteggiamento verso Dio e verso le cose: *frui* e *uti*, che significano il godere pienamente e l'usare. Le *res* fatte per essere godute in pienezza sono – egli dice – il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, la Trinità identica a sé stessa, unica e sovrana realtà, comune a tutti quelli che ne godono (cfr. I 5,5). Tutte le altre cose devono essere «usate», usate bene dall'uomo al fine di pervenire al pieno e perfetto godimento di Dio (cfr. I 22,20). Le prime assicurano la beatitudine all'uomo, le altre consentono di giungervi.

12. *peccatum admittitur*: il peccato si compie, per valersi ancora della terminologia del *de doctrina christiana*, quando si vuole «godere» di ciò che si deve «usare», o, per ritornare alle parole delle *Confessioni*, quando si tende smoderatamente a beni relativi e infimi, se rapportati a beni migliori e ai sommi, vale a dire a Dio, alla verità e alla legge che ha fatto conoscere agli uomini. Se così avviene, il corso della creatura verso il suo fine, che è Dio, autore d'ogni cosa, verso colui che è delizia di quanti sono retti nel cuore (*ipse est deliciae rectorum corde*: *Conf.* II, v 10), è ostacolato e talvolta interrotto (cfr. *Doctr.* I 3,3).

15. *Habent... delectationes*: insieme al riconoscimento del diletto < suscitato dai beni terreni, Agostino afferma che essi appunto sono beni, e non mali in sé stessi. Qui si misura la distanza della concezione agostiniana, che è la concezione cristiana, rispetto a quella dualistica, gnostica e manichea, che considera tutto ciò che ha a che fare con la materia come cattivo. Secondo Mani «l'odierno stato dell'uomo è insopportabile, perché l'uomo è un misto di buono e di cattivo, di divino e di demoniaco, di spirito e di materia, di luce e di tenebre. Questa mescolanza di due mondi che una volta erano ben distinti, è la ragione del male in questo mondo e nell'uomo» (cfr. E. Peterson, «L'uomo disincarnato», in *Umanesimo e mondo cristiano*, Roma 1951, p. 119). Per Agostino, che ha conosciuto la dottrina manichea, il male qui consiste nel non sapere da parte dell'uomo mantenere la giusta misura

(anche se non solo in questo: cfr. più avanti, VI 12), nel non saper discernere la giusta scala di valori per le realtà materiali e spirituali che lo attorniano e nel non saperla concretamente applicare alle scelte della propria vita.

16. *Deus*: nella visione di Agostino vi sono alcuni gradi del bene. Il più alto si identifica con Dio stesso; il più basso con le cose temporali. Vi è poi la volontà, che è un bene medio. Ora, non più sul piano ontologico, ma sul piano etico, la volontà può inerire al bene che non diviene, al bene comune e non proprio, insomma al sommo bene; così l'uomo consegue la felicità. Ved., per es., *de libero arbitrio* II 19,52, dove si legge: *Voluntas... quae medium bonum est, cum inhaeret incommutabili bono... tenet homo beatam vitam* («Quando la volontà..., che è un bene medio, inerisce al bene immutabile..., l'uomo raggiunge la felicità»). Ma la volontà può anche orientarsi verso i beni inferiori, o scegliere sé stessa e di conseguenza separarsi da Dio. In tal caso deve essere denominata più correttamente *cupiditas* (ved., per es., *de sermone Domini in monte* II 22,74). Cfr. Solignac XIII 1962, p. 664.

11, 18. *Cum... de facinore quaeritur*: lungo la via aperta dalle precedenti osservazioni, Agostino si induce a dare qualche esemplificazione. Anche i beni inferiori sono *pulchra* e *decora* (sebbene siano spregiabili a paragone dei beni supremi) (a V 10 aveva parlato della loro *species* e del loro *decus*). Se si compie un misfatto – per es. un omicidio – non lo si compie senza ragione, per il solo piacere di compierlo, ma perché si vuole ottenere o non si vuol perdere l'uno o l'altro di quei beni.

23. *Cur fecit?*: in questi passi, come in genere in tutte le *Confessiones*, si susseguono frequenti le interrogazioni. Ci si può chiedere il motivo di un procedimento così insistito. Certo esso ha molteplici funzioni. In questa pagina l'interrogazione, che è rivolta a sé stesso, è un modo di approfondire il filo del pensiero. Essa riflette la psicologia dello scrittore, che drammatizza naturalmente ogni oggetto di riflessione e di sentimento. Inoltre, rispetto al lettore, questa forma lo coinvolge in misura maggiore della semplice esposizione o del ragionamento distaccato.

27-8. *vaecordi... homine*: l'allusione è a Lucio Sergio Catilina (109-62 a.C.), il personaggio politico romano, che governò come propretore la provincia dell'Africa (non si può escludere che anche per questo Agostino ne ricordi la figura). Dopo aver visto negata varie volte la sua candidatura legale al consolato, Catilina ordì una congiura, per ottenere il potere con un'insurrezione a Roma, anche tramite l'appoggio di un esercito raccolto in Italia. Cicerone, allora console, denunciò il piano e sventò la sedizione; Catilina fuggì in Etruria; i suoi complici, rimasti a Roma, vennero giustiziati e nel 62 a.C. egli stesso fu vinto e ucciso in battaglia presso Pistoia. Ricordando questo personaggio, che

nell'antichità ha goduto di pessima fama, Agostino sottolinea che neppure il più malvagio degli uomini predilige i suoi misfatti per sé stessi. Nel caso di Catilina, la conquista della signoria in Roma si sarebbe tradotta in onori, potere, ricchezze.

28-30. *gratuito... animus*: la citazione letterale è desunta dal *de coniuratione Catilinae* (16,3) di Sallustio (86-35 a.C.). Agostino riporta le parole sallustiane allo scopo che abbiamo detto nella nota precedente. Non si può dimenticare che nei primi secoli della nostra era Sallustio fu tra gli autori preferiti nelle scuole, dove le sue opere erano conosciute e studiate. Nella tradizione erudita e letteraria egli ha il primo posto tra gli storici romani. Cfr. H.-I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, trad. it. Roma 1950, p. 368. *ne... animus*: cfr. Sallustio, *Cat.* 5,5. Sulle citazioni dell'opera sallustiana fatte da Agostino, cfr. H. Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics I*, Göteborg 1967, pp. 225-44 (per i passi del libro II delle *Confessioni*, pp. 228 e 236); II, pp. 631-49 (646).

VI 12, 1. *o furtum meum*: ci troviamo dinanzi a un altro procedimento assai ardito, che fa parte dei mezzi espressivi messi in opera dallo scrittore: la personificazione. Il furto è personificato, e gli viene rivolta la parola. Il procedimento è usato frequentemente nelle *Confessioni*.

4. *aliquid es*: la personificazione che continua, debole sul piano della rappresentazione fantastica, si giustifica meglio a livello concettuale. Con questa interrogativa, il discorso sulla questione relativa al male fa un passo avanti: sono poste le premesse per definire il male come privazione d'ordine, mancanza, difetto, qualcosa di negativo, quindi formalmente un nulla. I frutti erano belli, perché opera delle mani di Dio, somma bellezza: non il furto era bello.

7-8. *non ipsa concupivit*: contemporaneamente torna il pensiero < che assilla Agostino: egli ha colto i frutti non per desiderio di cibo o per necessità, ma al solo scopo di commettere un furto; è il male in sé che lo esalta e lo inebria. E di nuovo nasce la domanda, questa volta rivolta non più al furto personificato ma a Dio stesso, su che cosa mai avesse potuto attrarlo in quell'azione. L'averla compiuta solo per il piacere di rubare la rende ancora più grave delle nefandezze delle quali Catilina è stato protagonista: Catilina aveva un fine per cui compierle, quello d'ottenere beni, sia pure caduchi e infimi, ma pur sempre beni.

13. *species nulla est*: Agostino esclude che alcuna *species* fosse insita nel furto e potesse averlo attratto. Nel *de animae quantitate*, composto probabilmente nell'inverno del 388, aveva parlato della grandezza dell'anima, indicando sette gradi della sua vita (cfr. 33,70-6) e affermando la sua superiorità rispetto alla terra, ai mari, alle stelle (34,77). Il confronto con questo passo può essere utile.

13, 20. *Nam... imitatur*: qui si dà la risposta al quesito intorno a cui < ha girato e rigirato il discorso di Agostino. L'orgoglio dell'uomo vuol simulare l'eccellenza di Dio; la superbia del primo vuol contraffare la sublimità del secondo. Comincia un elenco di vizi considerati come riflesso di qualità divine, e quindi capaci di attrarre gli uomini: l'ambizione, la spietatezza dei potenti, la seduzione esercitata dalle persone lascive, la curiosità, l'ignoranza e la stoltezza, l'ignavia, la dissolutezza, la prodigalità, l'avarizia, l'invidia, l'ira, la pavidità, l'intristirsi dell'animo per la perdita dei beni sono altrettanti vizi che vorrebbero coprirsi con il nome di virtù e di prerogative, come l'onore, la gloria, l'amore, la conoscenza, la tranquillità, ecc., che tutte si trovano pienamente e perfettamente realizzate in Dio. Particolarmente significativa nella visione agostiniana la nozione di *superbia*. Spesso egli cita e commenta il passo biblico dell'*Ecclesiastico* (10,15) *Initium omnis peccati superbia*. La *superbia* consiste nel distogliersi dal bene sommo per volgersi al bene inferiore e rappresenta l'aspetto morale e metafisico del male. Parlando, per es., degli angeli, in *Civ.* XII 6, Agostino osserva che la causa vera della felicità degli angeli buoni sta nel fatto che aderiscono all'essere perfettissimo; mentre l'infelicità degli angeli ribelli sta nel fatto che si sono distolti da lui e si sono volti a sé stessi, che non sono il bene sommo. Non hanno cessato di essere, ma sono regrediti nell'imperfezione e perciò sono divenuti infelici (da sottolineare qui l'identificazione tra perfezione e beatitudine, imperfezione e infelicità). Sul concetto di peccato, ved., tra l'altro, *de duabus animabus* 11,16 (composto nel 392); *contra Faustum* XXII 27 (del 397/8); *contra Secundinum* 16 (del 399). *cum*: gli studiosi non concordano nel tradurre questa particella. La maggior parte dei traduttori, e così il nostro testo, ritiene che abbia significato avversativo; altri la intendono in senso causale, per il fatto che in tale ultima accezione risulterebbe più significativa e coerente rispetto al pensiero agostiniano, che si sta illustrando. Cfr. J. Fruytier, *Gods licht in het kwaad* (*Aug., Conf. II* 6 13), «*Bijdragen*» XVII 1956, pp. 270-9.

44-5. *Tristitia... contabescit*: ci si può chiedere il perché di questi passi contenuti nel paragrafo 13, che a tutta prima paiono essere solo un *excursus* erudito. Invece segnano uno sviluppo importante nell'economia del libro, proprio perché rispondono alla domanda essenziale sul motivo che lo ha indotto al furto; sul perché si è attratti dal male.

14, 49. *imitantur omnes*: nel verbo *imitari* sta la chiave per capire la so- < luzione di Agostino al quesito: gli uomini che peccano, ossia che si distolgono da Dio, compiendo delitti, cercano sempre elementi positivi. Essi infatti imitano Dio, ma lo fanno a loro modo, tendendo non all'immutabile bene comune, ma al proprio bene esteriore o interiore (cfr. *de libero arbitrio* II 20,54), prefiggendosi un falso fine e così stra-

volgendo l'ordine delle cose; perciò l'eccellenza, la sublimità somma di Dio si muta nel frastagliato arcipelago delle colpevoli miserie umane (cfr. *Conf.* II VI 13 ...*superbia celsitudinem imitatur*). Ciò nonostante la pretesa colpevole e perversa di imitare il Signore (si noti il ripetersi del medesimo verbo: *imitantur, imitando, imitatus sum, imitater* in questo passo), dà una prova che egli è il Creatore dell'universo, e non vi è possibilità di allontanarsi in alcun modo da lui. Anche altrove Agostino svolge questi pensieri. Ved., per es., in *de vera religione* 45,84 – opera scritta nel 389/90 – il seguente brano: *Quid... aliud in ea (scilicet in omni superbia vanaque pompa huius mundi) homo appetit, nisi solus esse si fieri possit, cui cuncta subiecta sint, perversa scilicet imitatione omnipotentia dei?* «Che cosa cerca l'uomo (nella superbia e nella vana pompa di questo mondo), se non di essere, se possibile, l'unico, cui tutte le cose siano soggette, imitando colpevolmente in ciò Dio onnipotente?». Ved. pure *Trin.* XI 5,8.

54-7. *An libuit... similitudine?*: Agostino non si chiede più, come < in precedenza, che cosa lo avesse attratto nel furto. La sua analisi ha avuto uno sviluppo, e perciò lo scrittore si chiede in che cosa egli avesse voluto imitare il Signore rubando. La risposta è data con mano leggera, tramite un'interrogativa sintatticamente assai lunga e tormentata: forse il piacere di agire contro la legge divina con la malizia, per il desiderio di imitare la libertà e raggiungerne una sia pur incompleta. Qualunque sia stata l'intenzione particolare che, a distanza di decenni, sfugge al narrante, il sedicenne scapestrato ha voluto imitare Dio facendo con la malizia ciò che non poteva fare con la forza (*potentatu*), e simulandone in maniera tenebrosa l'onnipotenza (*tenebrosa omnipotentiae similitudine*). In alcuni passi di altre opere (cfr., per es., *de moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum* II 12,20, del 387/8; *de Genesi contra Manichaeos* II 21,32, composto dal 387 al 388 o 389) lo scrittore considera la *superbia* come imitazione tenebrosa dell'onnipotenza divina. Cfr. O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, pp. 348 sgg. e 362.

57-8. *Ecce... umbram*: è un esempio utile per notare il modo in cui Agostino usa (e modifica) il testo biblico. Dalle nostre testimonianze si sa che nelle *Veteres Latinae Versiones* il passo del *Libro di Giobbe* (7,2) qui citato era tradotto nel modo seguente... *tanquam servus metuens* (o *timens*) *dominum suum et consecutus umbram*. Cfr. Ambrogio, *de interpellatione Iob* I 2; *de exhortatione virginitatis* 2; Agostino, *Adnotationes in Iob* 7,2. Ved. *Biblicorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae*... opera et studio P. Sabatier, t. I, pars II, Parisiis 1751, p. 844.

59-60. *Potuitne... licebat?*: dopo quanto Agostino ha detto, come < dev'essere intesa questa ennesima interrogativa? Ancora una volta Agostino rivolge a sé stesso una domanda drammatica. Certo i vizi e i

delitti vogliono imitare le perfezioni e le beatitudini divine; certo ciò che ha mosso lui sedicenne a compiere il furto delle pere è una volontà di potenza, si potrebbe dire. «L'adolescente pieno di vitalità e di ingegno, di esuberanza repressa dal grigio ozio provinciale, si atteggiava a superuomo, spregiatore di una legge buona solo per il gregge», così De Capitani 1984, p. 117. Eppure accanto a tutto ciò pare rimanere nell'animo di Agostino una zona d'ombra, che egli non riesce a sondare fino in fondo e che in certo modo lo impaurisce ancor di più. Lo dimostrano le espressioni che si leggono poco dopo (cfr. VII 15), in un diverso contesto, dove egli osserva che sarebbe stato in grado di fare ogni cosa, lui che aveva amato persino le scelleratezze per sé stesse. L'ulteriore riflessione (ved. VIII 16) cercherà di illuminare questa zona d'ombra.

VII 15, 3. *confitear*: quasi al termine del libro che contiene la tormentata narrazione dei *mala et nefaria opera* compiuti, Agostino riprende il grande motivo che informa la sua opera da un capo all'altro, il motivo della *confessio*. In primo luogo essa è confessione di ringraziamento e di amore a Dio, e riconoscimento della sua misericordia; in secondo luogo, è riconoscimento del proprio peccato. Sono questi i due significati fondamentali della *confessio* agostiniana, nei quali si compendia lo scopo dell'opera (più raramente si coglie la *confessio fidei*; cfr. Introduzione al libro I, p. 120). E le parole di Agostino sono rivolte di nuovo direttamente a Dio.

4-5. *Gratiae... et misericordiae tuae*: l'efficacia della grazia e della misericordia divine. Questo è il preludio di un tema che sarà ampiamente sviluppato da Agostino durante la controversia pelagiana, dopo il 410, e che fornirà materia a parecchi dei suoi scritti di quel periodo (come, per es., il *de natura et gratia*, del 415, il *de gratia Christi et peccato originali*) e a parecchie delle sue omelie.

VIII 16, 4. *solus... non fecissem*: il nuovo motivo riflette un lato essenziale del carattere di Agostino. Come a sé stesso, egli dice che non avrebbe assolutamente compiuto quel furto da solo, e aggiunge che fu attratto dalla compagnia di coloro con i quali lo commise. Ed ecco che egli riprende, ma in una forma nuova, il pensiero che pare ossessionarlo, quello della gratuità del male: *non ergo nihil aliud quam furtum amavi*. Dunque – afferma – non posso dire di aver amato null'altro che il furto, ossia il furto in quanto tale. Infatti ho amato il *consortium* di alcuni per compierlo, e il *consortium* di per sé è cosa buona; in altre parole, sono stato pur sempre allettato da un elemento positivo, anche se in quel caso specifico quel *consortium* è diventato causa di male, complicità colpevole. A questo punto interviene l'Agostino narrante, il quale, componendo intorno al 400 l'opera, è venuto in contatto con l'insegnamento neoplatonico, si è convinto che il male non è sostanza,

ma un non-essere, o meglio una limitazione di bene. Così egli può ritornare all'idea di non aver amato null'altro che il furto, poiché anche quel di più non era nulla (*quia et illud nihil est*). Ma anche il furto – ha detto in precedenza, in questo stesso paragrafo – è nulla (*furtum amavi... cum et ipsum esset nihil*). E perciò il male rende l'uomo tanto più misero.

10-1. *quaerere et discutere et considerare*: in questi tre verbi è racchiuso quello che si è chiamato il metodo dei *circuitus* (ved. *supra* nota a IV 9, 18).

IX 17, 3. *Delicta quis intellegit?*: citando il verso 13 di Ps. 18, Agostino giustifica il tormentato itinerario che ha contraddistinto l'intera sua riflessione sul furto delle pere. Il suo ricordo è vivo: su di lui ha esercitato un'attrattiva irresistibile l'impresa in sé stessa, non altro. Non ha tuttavia incertezze nel dire che mai l'avrebbe compiuta da solo. Lo ha indotto l'*inimica amicitia*, quell'avidità di nuocere, quell'appetito di recar danno agli altri, senza trarne un tornaconto, senza provare piacere nella vendetta, ma solo per il fatto d'essere con altri, d'essere in compagnia, e per ciò stesso di divertirsi alle spalle altrui.

X 18, 2. *nodositatem*: nel termine è racchiuso tutto il disagio, ma anche tutte le difficoltà incontrate da Agostino nel riandare con la mente e con il cuore al suo sedicesimo anno di età, trascorso in ozio a Tagaste. Disagio e difficoltà che non sono superate, ma rimangono in certo modo intatte. È vero che a distanza di circa trent'anni, alla luce della sua esperienza intellettuale e spirituale, i maggiori ostacoli sono teoricamente superati: non si può amare il male per sé stesso; anche allora egli ha amato, senza rendersene conto, ciò che è bene, sia pure relativo, inferiore, limitato. Seguendo nel peccato le false immagini delle prerogative e delle virtù di Dio, ne ha voluto imitare l'onnipotenza; un modo per dire che chi compie il male è pur sempre attratto da elementi che si presentano come positivi (come prova anche la scelta della compagnia nel concepire e nel portare a termine il furto). Questo è il piano dell'intelligenza e della consapevolezza. Ma Agostino non nasconde che esiste per lui un altro piano su cui i percorsi umani diventano tortuosi e aggrovigliati: un piano delle tenebre, che non dobbiamo cercare di comprendere e di guardare; come a dire che le forze del male, gli impulsi negativi esistono nella vita degli uomini e che spesso non è possibile comprenderli con la ragione. Perciò non dobbiamo indugiare; al contrario occorre procedere sulla strada della vita, affidandosi a Dio. In una prospettiva linguistica, il termine *nodositas* appartiene alla serie di neologismi con terminazione in *-tas* e *-tio* (ved. VIII 16, l. 14 *confricatio*), forgiati con abbondanza nel latino tardo. Cfr. A. Blaise, *Manuel du latin chrétien*, Strasbourg 1955, p. 15; V. Loi, *Origini e caratteristiche della latinità cristiana*, Roma 1978

(Bollettino dei classici. Accademia Nazionale dei Lincei, Suppl. I), p. 37.

3. *Te volo*: il libro si chiude, come si era aperto, con una preghiera a Dio. Dinanzi a quella inesplicabile seduzione dello spirito, e all'umiliante bassezza che è andato con dolore e fatica rammemorando, perché altri ne traggano vantaggio, Agostino si richiama alla giustizia, all'innocenza, alla pace, alla vita imperturbabile propria del Signore.

8-9. *regio egestatis*: nel corso della preghiera sono ripresi, in perfetta corrispondenza con l'inizio del libro, alcuni motivi che, come si è notato (cfr. nota a I 1,7), sono insieme neoplatonici e biblici. La *regio egestatis* richiama la *regio longinqua* nella quale, secondo la parabola lucana del figliol prodigo (cfr. *Ev. Luc.* 15,13), il figlio appunto *coepit egere*. Ma essa richiama anche la nozione neoplatonica dell'indigenza dell'anima che si allontana da Dio per inseguire la bellezza dei corpi (cfr. Plotino, *Enneades* I 6,8; V 1,1). L'espressione richiama ancora quella di *Conf.* VII,x 16 *regio dissimilitudinis*, che pure si trova in Plotino (cfr. *Enneades* I 8.13.16 sgg.; ved. Platone, *Pol.* 273 d 6-e 1). Ma il contesto di *Conf.* VII,x 16, dove Agostino afferma che i libri platonici sono stati per lui un invito e un incitamento a rientrare in sé stesso per cercare Dio (ved. ancora Plotino, *Enneades* I 6,9), differisce da quello di *Conf.* II,x 18, da cui abbiamo preso le mosse: in questo domina l'idea del peccato e della lontananza da Dio, donde l'uomo diviene per sé stesso «regione di miseria»; in quello il riconoscimento della differenza essenziale tra la sfera dell'umano e la sfera del divino, e quindi la scoperta di una «regione della dissomiglianza», avviene in un momento in cui egli sta ascendendo verso la sfera del divino. In proposito ved., tra l'altro, le osservazioni di Solignac XIII 1962, pp. 662 sg., 664 sg., 689 sgg.; Courcelle 1968², Appendice VII: *La «région de dissemblance» dans la tradition néo-platonisante*, pp. 405-40 (ivi è citata ulteriore bibliografia in argomento); A. Holl, in *Aurelius Augustinus, Dreizehn Bücher Bekenntnisse*, trad. di K.J. Perl, Paderborn 1964, p. 412 sg.

Libro terzo

a cura di Marta Cristiani

Nell'anno 371 d.C. Agostino diciassettenne giunge alla città dei suoi studi, che ha temuto di dover abbandonare, grazie alla generosità di un amico di famiglia, Romaniano, e al suo personale *patronatus*.

Il *Veni Carthaginem*, l'esordio narrativo che annuncia una fase determinante della *Bildung* agostiniana, può essere a ragione considerato un'esperienza archetipica: come tale, il *To Carthage then I came* è evocato in uno dei poemi della modernità, *La terra desolata* di T.S. Eliot.

Il grande porto dell'occidente mediterraneo, la città con la sua vitalità e corruzione, con le sue scuole, i suoi teatri, i suoi lupanari, la città del Flaubert di *Salammbô*, diviene lo specchio che riflette nelle sue infinite seduzioni le promesse di felicità e le impazienti attese della passionalità adolescenziale. Agostino si scopre improvvisamente libero dal controllo materno. Solo un rapido inciso informa il lettore della morte del padre Patrizio, avvenuta in questo periodo: la forma letteraria corrisponde esattamente alla volontà dell'Agostino maturo, vescovo di Ippona, di cancellare dalla propria vita il codice paterno e i valori che avrebbe potuto rappresentare, la ricerca di affermazione e successo, ma soprattutto il desiderio di continuità della stirpe. La vicenda biografica ricostruita nelle *Confessioni* rende del tutto evidente che il rifiuto del modello paterno implica un'adesione progressiva e tormentata a quel codice materno, di cui il cristianesimo ascetico è parte integrante.

Il rapporto fra il giovane studente e la città è evocato con perfetto magistero retorico dall'assonanza *Carthago/sartago*, che sottolinea la natura incandescente dell'esperienza offerta dalla città con perversa ricchezza.

Nelle pagine celebri in cui Agostino descrive l'inquietudine adolescenziale, immersa nel magma torbido e ribollente della città, il lettore crede di riconoscere immediatamente quell'Agostino «esistenziale», che nel corso dei secoli è sempre stato un contemporaneo di ogni lettore. In realtà la descrizione dei primi anni di Cartagine segue un

preciso schema teologico-scritturale, tracciato dalla prima lettera di Giovanni (2,15-6), che definisce la totalità dell'«essere nel mondo» (*omnia quae in mundo sunt*). L'essere nel mondo è infatti una condizione di spiritualità degradata, dominata dai tre vizi fondamentali che sono all'origine di tutti i peccati: la concupiscenza della carne, dello sguardo e dell'intelletto, l'ambizione (*concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, ambitio saeculi*). I capitoli I-VIII di questo libro III, in cui Agostino descrive l'anima malata e coperta di piaghe che si proietta fuori di sé (I 1,9-10 *non bene valebat anima mea et ulcerosa proiebat se foras*), alla ricerca di un nutrimento che non sazia, costituiscono l'annuncio lontano della conquista dell'unità interiore, della fuga dalla molteplicità per opera della grazia, che sono lungamente descritte nei capitoli XXIX 40 e XXXIX 64 del libro X. Questi capitoli, in cui Agostino analizza minutamente il proprio individuale livello di superamento dei tre vizi dell'essere «mondano», sono esattamente simmetrici alla prima parte del libro III.

1) *Concupiscentia carnis*. Il *nondum amabam et amare amabam* potrebbe sembrare la formula letterariamente perfetta per definire l'età incantata dell'adolescente che ama l'amore. In realtà descrive la potenzialità dell'anima a incontrare l'amore autentico, dopo che la rinuncia alla dispersione distruttiva della passionalità e sensualità avrà ricondotto l'anima all'unità del suo essere interiore: dopo che l'ascesi avrà operato, in senso proprio, il «raccolgimento», la *conlatio* e la *reductio in unum*: *Per continentiam... colligimur et redigimur in unum* («attraverso la continenza... ci raccogliamo e riconduciamo a unità» X,XXIX 40). Questa unità mai integralmente perduta, che la grazia consente di ritrovare nel più intimo di sé stessi, è la premessa necessaria all'incontro con l'unico amore, che è fondamento dell'unità stessa dell'essere e non tollera di essere diviso con altri amori, ai quali si riconosca un valore in sé: *Minus enim te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat* («Meno infatti ti ama colui che con te ama qualcos'altro, che non ama per te», *ibid.*).

Nei *Soliloquia*, opera del 387, immersa nella spiritualità della conversione, l'oggetto d'amore *propter se* è la *sapientia* (I 13,22), che Agostino incontra per la prima volta in questo libro III. La *sapientia* è la divina amante del cui possesso non si è gelosi, che si divide generosamente con gli amici e il comune possesso è il contrassegno dell'amicizia (*ibid.*). Al contrario, nella condizione di dispersione nel molteplice, anche l'amicizia è inquinata dalla forza incontrollabile e irrazionale della *libido*: due temi fondamentali dell'opera e due esperienze decisive dell'uomo Agostino si trovano strettamente intrecciate nel primo capitolo del libro. Non credo si possa evitare di chiedersi se il testo agostiniano costituisca o meno una implicita e pudica ammissione di deviazioni omosessuali (l'omosessualità è condannata, come pratica contro ogni legge di natura, a VIII 15, ll. 4-5): deviazioni già annuncia-

te nel libro II (cfr. II,II 2), tollerate comunque dal costume dell'età di Agostino e da tutta la cultura antica. Il problema è generalmente schivato¹, mentre K. Flasch formula l'ipotesi che questa esperienza abbia segnato il difficile anno di forzata inattività trascorso a Tagaste, cioè il sedicesimo anno: «In questo periodo Agostino bighellonava senza occupazione, e descrive quest'anno della sua vita come quello in cui ha toccato il fondo dal punto di vista morale: lo avrebbe catturato la furia della *libido*. È difficile stabilire di che cosa realmente si sia reso colpevole, probabilmente si trattò di rapporti omosessuali»². In realtà un gruppo di giovani amici, che pratica in comune la ricerca dei piaceri, per godere di prodezze raccontate, non necessariamente vissute (cfr. II,III 7), secondo strutture mentali immutabili nelle società maschili, è un gruppo che comunica con il linguaggio della *libido*, anche senza praticare l'omosessualità. Il difficile e contraddittorio rapporto *amicitia/concupiscentia* non si sottrae a un ordine strutturale di antitesi simmetriche. Alla banda di adolescenti che comunicano in una qualche forma di sfida all'ordine, come il famoso furto delle pere (II,IV 9), o nella ricerca di piaceri resi facilmente accessibili dall'età e dalla libertà, si contrappone il legame comunicativo della *sapientia* condivisa, come una divina amante, della comune conquista spirituale e della comune conversione, da Milano a Cassiciacum. Il contrasto *amicitia/concupiscentia* attraversa tuttavia i libri II e III delle *Confessioni* con singolare forza e drammaticità. Agostino afferma di aver oscurato l'orizzonte luminoso dell'amicizia con i miasmi fangosi della concupiscenza, di aver travalicato i confini della comunicazione spirituale, sotto la spinta delle esigenze tiranniche e sconvolgenti della pubertà (II,II 2). Se non vogliamo ridurre questi testi a una pura esercitazione retorica (la retorica delle *Confessioni* esprime *sempre* ben precisi valori e significati), credo si debba quanto meno leggere in essi la sapiente traduzione letteraria dell'esperienza della sensualità indifferenziata, sensibile a ogni sollecitazione, traboccante di affettività, che caratterizza l'età adolescenziale³.

2) *Concupiscentia oculorum*. Confrontato alle frasi fiammeggianti che descrivono l'abbandono dell'anima alla passione, l'accento al vizio della *sacrilega curiositas*, perversione dello sguardo intellettuale, resta enigmatico⁴. Agostino afferma di aver offerto in sacrificio ai de-

¹ Manca qualunque accenno, ad esempio, in O'Meara 1980³, o in McNamara 1970. Una discussione sul tema in *Confessiones (Latein.-Deutsch)*, hrsg. von J. Bernhart, München 1955, pp. 855-6, che riconosce la possibilità, non dimostrabile, di un'esperienza omosessuale.

² Cfr. Flasch 1983, p. 237.

³ Cfr. nota a 1, 13-4.

⁴ La nozione di *curiositas*, che svolge un ruolo importante nell'opera di Apuleio, costituisce un tema ricorrente e complesso nell'opera agostiniana (cfr. Marrou 1949², pp. 148-57, e *passim*; Courcelle 1963, pp. 101-9; Blumenberg 1961, pp. 35-70; Blumenberg 1962,

moni le proprie azioni malvagie, *facta mea mala* (cfr. III 5, ll. 4-5): ossequio soltanto interiore di una volontà distorta. Altrove afferma infatti di aver sempre avuto in orrore le pratiche di magia, cioè quei rituali pagani nei quali sarebbe facilmente potuto cadere, anche senza praticare il paganesimo ufficiale (cfr. X,xxxv 56). Il testo annuncia probabilmente la futura «conversione» alla falsa *sapientia* «universale» del manicheismo, ma riassume al tempo stesso l'esperienza di indagine sui meccanismi distorti della passione, che la mediazione visiva e simbolica della rappresentazione teatrale aveva potuto offrire al giovane studente meravigliato e rapito.

Cartagine ha in questi anni una vita teatrale adeguata alla sua ricchezza e importanza commerciale: nel 413 condividerà con Roma e Milano il privilegio di avere un funzionario addetto agli spettacoli, decorato del nome squisito di *tribunus voluptatum* (*Codex Theodosianus* XIV 7,13; anno 413). Tertulliano riferisce i temi di alcuni fra gli spettacoli preferiti: la morte di Fetonte, la passione di Cibebe per il giovane Attis, il giudizio di Paride, gli amori di Giove, spettacoli che erano un evidente veicolo di tradizioni greco-romane, quindi di idolatria, affidando però il compito di rappresentare gli dèi, *imago dei vestri*, al corpo impuro ed effeminato degli attori alla moda¹. Più insoliti i temi degli spettacoli di due mimi di grande successo, Lentulo e Ostilio: *L'adultero Anubis*, *La luna maschio*, *Diana flagellata*, *Il testamento del defunto Giove*, *I tre Ercoli famelici beffati*². Con preoccupazione pastorale, Agostino descrive la varietà degli spettacoli che rendono i fedeli *socios daemoniorum* (I Ep. Cor. 10,20): «Quei demoni infatti si diletano di canti pieni di vanità, si diletano dello spettacolo leggero e delle diverse turpitudini della scena, della follia del circo, della crudeltà dell'anfiteatro, delle sfide violente di quanti spingono fino all'inimicizia i litigi e le dispute per certi personaggi pestilenziali, per il mimo, per l'istrione, per il pantomimo, per l'auriga, per il cacciatore»³.

In questo teatro «da boulevard», ben lontano dalla solennità del grande teatro greco, Agostino scopre quella *voluptas alieni mali*, che rievoca ancora verso la fine del libro (cfr. VIII 16) fra i mali della volontà. L'acutissima analisi agostiniana dei torbidi meandri di una passione come la *miser cordia*, che la tradizione stoica aveva variamente

pp. 294-302). Sulla complessa tradizione, cfr. Labhardt 1960, pp. 206-24; H. Blumenberg, *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, Berlin 1973; Oberman 1973.

¹ Tertulliano, *Apol.* XV 1-3, CSEL LXIX, pp. 39-40. Sul teatro a Cartagine in età imperiale, cfr. Audollent 1901, pp. 683-90.

² Tertulliano, *loc. cit.*

³ *Sermones* CXCVIII, PL XXXVIII, col. 125 *Etenim illa daemonia delectantur canticis vanitatis, delectantur nugatorio spectaculo, et turpitudinis variis theatrorum, insania circi, crudelitate amphitheatri, certaminibus animosis eorum qui pro pestilentibus hominibus lites et contentiones usque ad inimicitias suscipiunt, pro mimo, pro histrione, pro pantomimo, pro auriga, pro venatore.*

inserito nelle sue classificazioni, senza indagarne le oscure profondità¹, documenta fino a che punto Agostino sia stato attratto da un desiderio di conoscenza indirizzato verso le radici stesse del male: verso quelle pulsioni contraddittorie, che erano sfuggite a tutte le classificazioni del razionalismo antico. L'incarnazione della *sacrilega curiositas* compare verso la metà del libro (VI 11, l. 62 sgg.), al termine di una sintesi densissima dei motivi fondamentali della polemica antimanichea: è la donna folle di *Prov.* 9,13-8, che distoglie i passanti dal convito della *Sapientia* (*Prov.* 9,1-12), offrendo un nutrimento furtivo, dal sapore acerbo delle pere rubate dell'adolescenza, che avevano rivelato anch'esse le profondità del desiderio del male (*Conf.* II, IV 9-VI 13)².

3) *Ambitio saeculi*. Nella trama biografica delle *Confessioni* c'è un nucleo oscuro, che sembra resistere a ogni possibilità di recupero intellettuale: è il racconto di un itinerario di ascesa sociale faticoso, carico di amarezze e di meschinità (il ripudio dell'innominata e fedele concubina, in vista di un matrimonio socialmente vantaggioso, in VI, xv 25, può considerarsi, sul piano del giudizio etico, il punto più basso del racconto biografico: le uniche giustificazioni appartengono all'ordine delle consuetudini sociali). Si può immaginare fino a che punto i sacrifici compiuti dalla famiglia rappresentino, per il giovane intellettuale, un pesante condizionamento della libertà interiore, impegnando tutte le sue energie in una ricerca obbligata del successo³. Agostino afferma, con formula incisiva, di comprare l'abilità della parola con il denaro materno (IV 7, ll. 11-2 *ad acuendam linguam, quod videbar emere maternis mercedibus*). La *superbia* che gli studi fomentano assume in realtà due aspetti: un'ambizione alimentata dalle aspettative familiari e materne (basterà l'incontro con un povero ubriaco felice, in VI, vi 9, per rivelare ad Agostino, al vertice della sua carriera mondana, tutta la miseria delle fatiche compiute); una vanità competitiva che sembra appartenere, strutturalmente, al *cursus* degli studi di retorica.

Lo studio della retorica costituiva il livello superiore degli studi per tutta l'antichità, consentendo l'accesso alle grandi scuole di filosofia e di diritto, che concludevano eventualmente il ciclo (per una ristretta *élite* di cui Agostino non farà parte). In Grecia come a Roma, Isocrate è destinato a vincere su Platone fino alla decadenza della scuola antica in occidente (e fino alla caduta di Bisanzio). Il program-

¹ Cfr. note a II 2,8-3,23.

² Su questo tema cfr. Peters 1986, pp. 48-64 (cfr. nota a VI 11,63); sul furto delle pere, cfr. Introduzione al libro II, p. 173 sgg.

³ Su questi temi biografici, cfr. C. Lepelley, *Un aspect de la conversion d'Augustin: la rupture avec ses ambitions sociales et politiques*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» LXXXVIII 1987, pp. 229-46; Lepelley 1987, pp. 99-117.

ma di una *paideia* fondata sull'arte del verbo, piuttosto che sul sapere matematico-scientifico, tra i suoi effetti positivi produce quell'unità nelle forme del gusto, del linguaggio, della mediazione (esiste una precisa «retorica» delle arti figurative), che in definitiva si identifica con la nozione stessa di classicità¹. L'insegnamento della retorica aveva raggiunto nelle scuole africane un livello elevato, come testimonia Giovenale, che definisce l'Africa *nutricola caudicorum*, «terra nutrice di avvocati» (*Sat.* VII 148-9), e documenta l'opera dei grandi scrittori tardoimperiali, Apuleio e Agostino. I fondamenti teorici e pratici dell'insegnamento retorico, che nella scuola di Agostino tende al risultato finale della *declamatio*, erano fissati con particolare chiarezza ed efficacia in un piccolo «catechismo» ciceroniano, le *Partitiones oratoriae*, destinate al figlio studente².

4) L'*Hortensius* o la felicità di pensare. In questo percorso condizionato dalle aspettative materne, rallegrato dai piaceri derisori della vanità, il giovane allievo trova infine, nell'ambito stesso dei programmi scolastici, le prime istruzioni per raggiungere la via maestra della libertà e felicità di pensare: sono contenute in un dialogo filosofico, l'*Hortensius*, che parla il linguaggio esemplare di Cicerone e fa parte dei programmi superiori, probabilmente come supremo modello di *exhortatio*³. Per quella libertà che può nascere paradossalmente dall'uso di forme rigidamente codificate, al vertice dell'insegnamento retorico sta un'opera, purtroppo perduta nella sua interezza, il cui tema centrale sembra essere il contrasto fra retorica e filosofia: la narrazione agostiniana dell'incontro con la filosofia attraverso l'*Hortensius* è anche la traduzione di un antichissimo *topos* in chiave di esperienza vissuta.

Contro l'ideale ciceroniano dell'*orator*, la cui arte nutrita di idee era espressione di una dignità etico-politica nata dall'esercizio della filosofia, il retore Quinto Ortensio Ortalo, nella tradizione dell'antica sofistica, difende la validità della retorica pura, di un'arte del dire come tecnica complessa di persuasione⁴. Il dialogo esordisce richiamandosi ai valori dell'*εὐδαιμονία* e la discussione inizia da un criterio universale di certezza, che coincide con un sentimento immediato e insopprimibile: il desiderio di felicità, o meglio il desiderio di felicità tradotto in termini filosofici, che si vogliono universali. L'universalità trasforma appunto il desiderio individuale in un criterio di certez-

¹ Cfr. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* I, Paris 1981², pp. 291-306. Sulla retorica antica, cfr. Kennedy 1963; Kennedy 1972. Per le teorie del linguaggio, la coscienza riflessa delle arti della parola nel mondo antico, cfr. K. Heldmann, *Antike Theorien über Entwicklung und Verfall der Redekunst*, München 1982; Ax 1986.

² Cfr. nota a III 6, 16-7.

³ Cfr. nota a IV 7, 6.

⁴ Cfr. Cicerone, *Opera* IV 3: *Fragmenta*, ed. C.F.W. Müller, Lipsiae 1890, pp. 312-27.

za, da opporre alla pratica del dubbio sistematico, e lo traspone nella sfera della logica elevandolo al rango di premessa universale del sillogismo: «Perché allora, mentre per gli accademici tutto è oggetto di dubbio, non dubitò anche l'accademico Cicerone, che nel dialogo *Ortensio*, volendo iniziare da qualcosa di certo, su cui nessuno potesse tergiversare, scelse per la sua disputa il seguente esordio: "è certo", disse, "che tutti vogliamo essere felici"?»¹.

Il nucleo ultimo del *cogito* agostiniano, e quindi del *cogito tout court*, della coscienza di sé da opporre al proliferare infinito del dubbio, è la coscienza insopprimibile del desiderio di felicità. Il *beati esse volumus* può essere scomposto in tre elementi, destinati ad assumere particolare rilievo nella riflessione agostiniana: felicità, volontà, essere. L'*Hortensius* propone un ideale tradizionale di felicità come esercizio della virtù e dominio di sé, come pratica sapiente della «sublimazione», senza ignorare la trascendenza, l'eventuale destino immortale dell'anima. La pesante condanna della *voluptas* ha probabilmente colpito Agostino nel punto più dolente, nella consapevolezza già infelice che egli aveva della propria sensualità (condannata dalla disapprovazione materna).

L'universalità del voler essere felici conduce alla coincidenza fra volontario e necessario: *Sunt et voluntaria necessaria, sicut beati esse volumus et necesse est ut velimus* («Anche le cose volontarie sono necessarie: ad esempio vogliamo essere felici, e il volerlo è necessario»)². Tra il voler essere felici, che è un dato costitutivo dell'umano, e il «come» essere felici, che è il vero e proprio oggetto della scelta volontaria, si apre lo spazio dell'etica, dell'ordine dei valori. Vivere «come si vuole» – sottolinea l'*Hortensius* – quando la volontà è contraria al giusto, significa pervenire alla miseria, non alla felicità (nonostante l'esistenza del tiranno felice, che ha sempre turbato i sonni dei filosofi): «Ecco allora – sostiene Cicerone – che esperti di dialettica (non diciamo filosofi) si trovano concordi nell'affermare che sono felici quanti vivono proprio come vogliono. Il che è certamente falso: volere infatti ciò che non è consentito è quanto di più misero si possa pensare. E la miseria non consiste nel non ottenere quello che vuoi, quanto nel voler ottenere quello che non è giusto. La depravazione della volontà produce infatti più male di quanto la fortuna possa arrecare bene a chiunque»³.

¹ Trin. XIII 4,7, CCh, S.L., L, pp. 390-1; Müller, fr. 36 *unde nec ipse, cum academicis omnia dubia sint, academicus Cicero dubitavit qui cum vellet in Hortensio dialogo ab aliqua re certa de qua nullus ambigeret sumere suae disputationis exordium: «Beati certe», inquit, «omnes esse volumus?»* (cfr., nello stesso senso, *contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus* VI 26, PL XLV, col. 1566: per la serie di citazioni del *beati esse volumus* – il tema di un intero dialogo, il *de beata vita* – cfr. Hagendahl II 1967, Test. 182, pp. 81-3).

² *contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus* V 55, PL XLV, col. 1489.

³ *Hortensius*, fr. 39, in *de beata vita* 2,10, CCh, S.L., XXIX, p. 71, dove Monica giunge alle stesse conclusioni in virtù di una saggezza cristiana: «*Ecce autem*», ait, «*non philosophi*

La volontà e il desiderio postulano un oggetto, ma questo oggetto, per rendere felici, oltre a essere conforme a giustizia, deve anche essere sottratto alla casualità, agli incerti della *fortuna*: non si può essere felici senza ottenere quanto si desidera, ma non si può essere felici nel timore di perderlo. La volontà di «essere» felici equivale alla volontà di «possedere» un oggetto beatificante che possiede a sua volta la stabilità dell'essere: *Deum igitur... qui habet, beatus est*, dove l'*habere* è partecipazione e *imitatio Dei* (μέθεξις e μίμησις), essere posseduti dal divino che unicamente può renderci simili a sé¹. Questa prospettiva del dialogo *de beata vita* costituisce il superamento consapevole e definitivo dello scetticismo conoscitivo degli Accademici, ma anche dei valori etici dello scetticismo espressi dall'*Hortensius*.

Se vogliamo infatti ritrovare un'eco dell'autentica esperienza giovanile dell'*Hortensius*, possiamo forse cercarla nel dialogo *contra Academicos*, che si svolge a Cassiciacum nel novembre del 386. I giovani allievi di Agostino, Licenzio e Trigezio, protagonisti del dialogo, sono stati iniziati alla filosofia dalla lettura dell'opera di Cicerone e per questo il maestro non esita a impegnarli in una disputa difficile per saggiare le loro capacità: *praesertim cum Hortensius liber Ciceronis iam eos ex magna parte conciliasse philosophiae videretur* («visto in particolare che l'*Ortensio* di Cicerone sembrava averli già in buona parte conciliati con la filosofia»)². Sul modello ciceroniano, che discende dall'originario modello aristotelico, la disputa dovrebbe avere valore di protreptico (Agostino usa il neologismo *inductorium* per tradurre il termine greco), destinato al patrono e amico Romaniano. Alla voce di Licenzio, figlio di Romaniano, la voce che esprime un'esperienza agostiniana profonda dell'*Hortensius*, è affidata la difesa appassionata del tema centrale del dialogo, il valore etico assoluto della *inquisitio* o *investigatio veritatis*, la felicità della ricerca in sé, a cui non è garantito un approdo terreno alla verità: «Ma chi non sa che Cicerone ha sostenuto appassionatamente che "nulla può essere appreso dall'uomo e al saggio non resta altra via che la ricerca più scrupolosa possibile della verità? Perché se l'assenso fosse prestato a nozioni incerte, quand'an-

quidem, sed prompti tamen ad disputandum omnes aiunt esse beatos, qui vivant ut ipsi velint. Falsum id quidem; velle enim quod non debeat, id est ipsum miserrimum. Nec tam miserum est non adipisci quod velis, quam adipisci velle quod non oporteat. Plus enim mali pravitas voluntatis adfert quam fortuna cuiquam boni». Lo stesso tema è ripreso in *Trin.* XIII 5,8, CCh, S.L., L, pp. 391-2, e in *Ep.* CXXX 10, CSEL XLIV, p. 50, dove Agostino traduce il tema ciceroniano nei termini della propria riflessione sulla *nequitia*, volontà di negazione dell'essere, il cui adempimento conduce al termine della *miseria*: *Quid, si enim nequiter velit vivere? Nonne tanto miserior esse convincitur, quanto facilius mala voluntas eius impletur?* Il furto delle pere di *Conf.* II, 14 9 diviene manifestazione esemplare della *pravitas voluntatis* del *libere*, quo non *liceret*, che è soltanto fonte di *miseria*.

¹ *de beata vita* 2, 11, CCh, S.L., XXIX, pp. 71-2; cfr. Holte 1962, p. 216.

² *contra Academicos* I 1,4, CCh, S.L., XXIX, p. 5.

che si rivelassero vere, come potrebbe non sfuggire all'errore? Il che è la colpa più grave per il saggio" »¹.

La *quaestio* da cui tutto il dialogo prende l'avvio è perfettamente ciceroniana: « Pensate si possa essere felici anche senza aver trovato la verità? Possiamo – interviene Licenzio – se siamo alla ricerca del vero »². Le ragioni di Licenzio sono destinate alla sconfitta: sconfitta della possibilità di un cristianesimo filosofico che accetta la dimensione della finitudine terrena come regno del probabile, dove la verità assoluta è aspirazione, « ideale regolativo della ragione », se vogliamo usare il linguaggio kantiano, mentre alla felicità celeste è riservato il definitivo possesso della verità, nella perfetta eternità dell'essere. Se il fine dell'uomo è il *perfecte quaerere veritatem*³, se la filosofia è tensione assoluta verso la verità, e solo questo tendere definisce l'essere sapiente⁴, allora il filosofo è colui che impegna tutto sé stesso in « questa » ricerca e vive « questa » felicità, preparandosi a ricevere il premio di un' « altra » felicità al momento della morte: « Per il fatto stesso che ricerca è sapiente; e in quanto sapiente è felice... Così in questa vita si vale della sua razionalità... e all'ultimo giorno della vita si trova pronto a essere colmato di ciò che ha supremamente desiderato, e meritatamente gioisce della felicità divina, dopo aver gioito prima di quella umana »⁵. Anche queste parole testimoniano di un incontro con la *sapientia* profondamente diverso, ma non meno autentico, del primo incontro quale è descritto nelle *Confessioni*: esprimono forse al tempo stesso la nostalgia dell'ideale impossibile, o perduto, della ricerca felice.

Licenzio-Agostino (o Agostino-Licenzio) è sconfitto in nome di una nozione di filosofia come *scientia* che postula un oggetto assoluto, dotato dell'assoluta stabilità dell'essere⁶; ma è soprattutto sconfitto in nome di una diversa concezione dell'errore. Per Licenzio, errore è *ψευδος*, affermazione del falso, o piuttosto assenso al falso, per evitare il quale il filosofo si impegna costantemente nel *quaerere*⁷. Per Trigezio e Agosti-

¹ contra *Academicos* I 3,7, CCh, S.L., XXIX, p. 7 *Quis ignorat eum affirmasse vehementer nihil ab homine percipi posse nihilque remanere sapienti nisi diligentissimam inquisitionem veritatis, propterea quia, si incertis rebus esset assensus, etiamsi fortasse verae forent, liberari errore non posset, quae maxima est culpa sapientis?* (cfr. *Hortensius*, fr. 60).

² *Ibid.*, I 2,5, p. 6 *existimatisne beatos nos esse posse etiam non inventa veritate? -Tunc Licentius: Possumus... si verum quaeramus.*

³ *Ibid.*, I 3,9, p. 8.

⁴ *Ibid.*, I 5,14, p. 12 *nam via, quae ducit ad veritatem, nulla... intelligitur melius quam diligens inquisitio veritatis. Hac igitur sola via utens iam iste sapiens erit.*

⁵ *Ibid.*, I 8,23, p. 16 *nam hoc ipso, quo quaerit, sapiens est, et quo sapiens, eo beatus... ut et hic... ratione perfruat et extremo die vitae ad id quod concupivit adipiscendum reperiat paratus fruatque merito divina beatitudine, qui humana sit ante perfruitus.*

⁶ *Ibid.*, I 6,16-8,23, pp. 12-6.

⁷ *Ibid.*, I 4,11, p. 10 *Error mihi videtur esse falsi pro vero approbatio. In quem nullo pacto incidit, qui veritatem quaerendam semper existimat; falsum enim probare non potest, qui probat nihil.*

no (l'Agostino che ha «superato» l'esperienza dell'*Hortensius*), la ricerca che non raggiunge il suo oggetto, il *quaerere et non invenire*, equivale all'*errare*, al percorso senza meta, e l'*errare* si identifica con l'*error*, l'errore come ἀπάρη¹. Sulla legittimità di questo passaggio dall'*errare* all'*error* si gioca l'ideale etico della vita come ricerca. Anche le *Confessioni* seguono il percorso tortuoso di una ricerca, che inizia in definitiva dall'*Hortensius*: «Il flusso di molti anni della mia vita era trascorso con me – forse dodici – da quando a diciotto anni, dopo aver letto l'*Ortensio* di Cicerone, ero stato risvegliato al desiderio della sapienza, e ancora differivo il tempo di dedicarmi alla sua ricerca... quando la ricerca (*inquisitio*) di per sé – per non parlare dell'acquisizione (*inventio*) – era già preferibile all'acquisizione di tesori e potere, all'abbondanza di piaceri sensuali che a un mio cenno mi correavano incontro»². Tuttavia l'itinerario di ricerca delle *Confessioni* può essere narrato perché fin dall'inizio è presente il punto d'arrivo (siamo all'interno di un'opera chiusa), perché l'*inquietum est cor nostrum* presuppone il *donec requiescat* (I,11), e perché soprattutto l'oggetto della ricerca è capace di un atto d'amore infinitamente più efficace e si muove incontro a chi continuerebbe a cercare invano.

5) *Incidi in homines superbe delirantes*. L'apparente casualità di questo secondo, funesto incontro (*incidi*) costituisce la conclusione di una sequenza narrativa serrata, in cui, nella finale prospettiva di salvezza, sono registrati i tre momenti salienti dell'evoluzione giovanile di Agostino: l'esperienza dell'*Hortensius*; il tentativo di recupero intellettuale e consapevole del cristianesimo dell'infanzia, la ricerca del nome di Cristo, ignoto all'antica *sapientia*, nei testi della Scrittura, che si rivelano estranei alla sensibilità dell'intellettuale; la deviazione nel manicheismo, cioè l'esperienza dell'errore.

Molti studi sono stati dedicati a questa rapida sequenza, sulla quale si gioca in effetti il senso di alcune possibili interpretazioni d'insieme delle *Confessioni*³. Il problema fondamentale è il rapporto che Agostino stabilisce fra il primo incontro con la filosofia e la caduta nell'eresia manichea: dobbiamo chiederci se l'io narrante che descrive un percorso di salvezza, per edificazione delle anime, intenda includere o meno l'*Hortensius* (e tutto quello che rappresenta nella sua vita spirituale) fra le seduzioni ingannatrici della filosofia, evocate dalla ci-

¹ *contra Academicos* I 4,10, CCh, S.L., XXIX, p. 9 *Ut non erret... quaerit, sed errat, cum minime invenit... Nam errare est utique semper quaerere, numquam invenire.*

² *Conf.* VIII,vii 17 *multi mei anni mecum effluerant – forte duodecim anni – ex quo ab undevicesimo anno aetatis meae lecto Ciceronis Hortensio excitatus eram studio sapientiae et differebam... ad eam investigandam vacare, cuius non inventio, sed vel sola inquisitio iam praeposenda erat etiam inventis thesauris regnisque gentium et ad nutum circumfluentibus corporis voluptatibus.*

³ Cfr. Feldmann 1975, su cui cfr. C. Colpe, in «VChr» XL 1986, pp. 399-406.

tazione paolina *ne quis vos decipiat per philosophiam*, «che nessuno v'inganni con la filosofia» (*Ep. Col.* 2,8). Può sembrare agevole argomentare che il desiderio razionalista, suscitato dalla lettura ciceroniana in un giovane entusiasta, conduce direttamente alla razionalità distorta dell'universo mitico manicheo¹, a una gnosi che pretende di offrire una ragione della totalità del reale e di ispirarsi a una divina *sophia*: questa tesi è stata sostenuta da uno studioso di problemi manichei, e per questo tanto più autorevole². Poiché non si può contraddire la lettera del testo agostiniano, che parla della scoperta dell'*Hortensius* con il linguaggio della conversione (si può solo discutere se questa sia anche la verità biografica), l'*itaque incidi* stabilisce allora una relazione di consequenzialità con un altro elemento della *confessio* contenuta in queste pagine: la nostalgia del nome di Cristo, del cristianesimo infantile, appartenente al «codice materno», che il giovane intellettuale custodisce in sé come l'immagine di un'Itaca interiore³. La ricchezza emotiva della cristologia manichea, l'intensità struggente con la quale il fedele invoca le diverse apparizioni salvifiche del divino compagno⁴, parlano ad Agostino il linguaggio dei sentimenti. Non credo che il dialogo ininterrotto delle *Confessioni* con il Cristo interiore sarebbe stato identico senza l'esperienza profonda della spiritualità manichea. Al tempo stesso la cosmogonia manichea sembra promettere, attraverso il mito, una spiegazione razionale della realtà (tutta l'ostilità agostiniana nascerà dalla rabbia di una speranza delusa): mentre la grandiosa efferatezza dei suoi miti offre all'appassionato di teatro una incomparabile «scena delle passioni», una possibilità di discesa nel più profondo dell'«inconscio collettivo», di cui l'esperienza psicanalitica contemporanea non potrebbe offrirci, probabilmente, che una pallida idea.

La sequenza narrativa s'inizia allora al principio del libro III e si scandisce in quattro passaggi, che soltanto nel loro insieme ci forniscono un'adeguata chiave ermeneutica.

1) Lo schema teologico dei tre vizi fondamentali consente all'io narrante di descrivere le delizie della felicità e infelicità delle passioni. Il teatro, su cui Agostino riversa le condanne ecclesiastiche tradizionali, si rivela in realtà uno strumento prezioso di conoscenza di sé.

2) Il giovane intellettuale viene conquistato dal fascino di un antico e solenne modello di saggezza, e sperimenta la passione etica della

¹ Cfr. Courcelle 1968², p. 65.

² Cfr. Ries 1984, pp. 8-9.

³ In questo senso cfr. Cambronne 1989. Interpretazione inizialmente avanzata da De Menasce 1956, pp. 79-93. Resta ancora fondamentale Alfarié 1918, pp. 65-225.

⁴ Per un'analisi delle dottrine manichee, cfr. note a VI 10, I-VII 14, 52-6. Al commento si rinvia anche per la bibliografia: per una storia delle ricerche sul manicheismo, cfr. Ries 1988. Per la cristologia in particolare, cfr. Ries 1964, pp. 437-54.

pura ricerca, della *inquisitio* che non promette nessuna certezza, ma che richiede in cambio quel controllo di sé, quel dominio delle emozioni (fino al rifiuto del piacere), che è quanto di più estraneo si possa pensare a un'esperienza ancora quasi adolescenziale.

3) Il tentativo di rifugiarsi nel cristianesimo materno, nella fede rituale di Monica che non tollera incertezze e interrogativi, fallisce perché appare inconciliabile con la nuova consapevolezza e maturità intellettuale. La descrizione forse più precisa dello stato d'animo di questo tempo, fra Cicerone e i manichei, la troviamo in uno dei dialoghi di Cassiciacum: «Ma le nebbie non mancarono, per cui il mio navigare fu incerto... In realtà un timore superstizioso e puerile mi paralizzava di fronte alla ricerca (*inquisitio*), ma una volta raggiunta una maggiore sicurezza, dissipai quella caligine e mi persuasi si debba credere a coloro che insegnano piuttosto che a coloro che comandano»¹.

4) A questo punto, quando il modello astratto del saggio ha determinato nella coscienza una profonda frattura fra l'essere e il dover essere, Agostino incontra sulla sua strada i maestri di una saggezza fondata su principi radicalmente opposti, che promette però una risposta sulla totalità del reale, sul principio e sulla fine. Questa saggezza afferma di essere, in profondità, cristiana. Il manicheo Felice, nel contraddittorio pubblico con il vescovo di Ippona, continua a contrapporre al cristianesimo ufficiale una rivelazione *de initio, de medio, de fine*: «E quindi venne Mani e attraverso la sua predicazione ci fornì un insegnamento sull'inizio, l'intermezzo, la fine; sulla fabbrica del mondo ci insegnò perché è stata fatta, a partire da quale origine, e chi furono quelli che la fecero; ci insegnò il perché del sole e della luna: poiché questo non lo abbiamo trovato in Paolo, né lo abbiamo letto negli scritti degli altri apostoli, per questa ragione crediamo che Mani è il paraceto stesso»².

La «razionalità» del manicheismo, la forma più radicale, elaborata e compiuta della grande tradizione gnostica, consiste in questa risposta universale, fondata su di un organico complesso di miti cosmogonici di antropofagia e sessualità. Attraverso procedimenti spesso efferrati, l'universo è creato come una meravigliosa macchina di «decontaminazione», per riparare a una catastrofe originaria che ha prodotto

¹ *de beata vita* 1, 4, CCh, S.L., XXIX, pp. 66-7 *Sed neque mihi nebulae defuerunt, quibus confunderetur cursus meus... Nam et superstitio quaedam puerilis me ab ipsa inquisitione terrebatur et, ubi factus erectior illam caliginem discipuli mihi persuasi docentibus potius quam iubentibus esse credendum (credendum, in luogo di cedendum dell'ediz. usata, è la lezione dell'ediz. maurina, scelta anche da Decret 1970, p. 30 nota 4).*

² *contra Felicem* I 9, CSEL XXV, p. 811 *Et quia venit Manichaeus et per suam praedicationem docuit nos initium, medium et finem; docuit nos de fabrica mundi, quare facta est et unde facta est, et qui fecerunt; docuit nos quare dies et quare nox; docuit nos de cursu solis et lunae: quia hoc in Paulo non audivimus nec in ceterorum apostolorum scripturis, hoc credimus quia ipse est paracletus.*

un miscuglio fra la materia luminosa del regno del Padre della Grandezza e la materia immonda del regno delle Tenebre.

Le aspettative e gli entusiasmi suscitati dall'insegnamento manicheo sono descritti da Agostino nel *de utilitate credendi*, indirizzato nel 391, poco dopo l'ordinazione sacerdotale, all'amico Onorato, che un tempo aveva condotto al manicheismo: «Quale altro motivo può avermi spinto per circa nove anni a seguire quegli uomini... Non è forse perché affermavano che siamo dominati dal timore superstizioso, che si esige da noi la fede prima della ragione, mentre loro non costringevano nessuno a credere, senza prima aver discusso e raggiunto la verità? Chi non si lascerebbe attrarre da queste promesse, e più di un altro un animo di adolescente appassionato di verità, e per giunta orgoglioso e loquace a scuola nelle dispute dei maestri: così ero allora quando mi trovarono, uno che disprezzava quelle che considerava favole da donnette, avido di impossessarmi e di nutrirmi di quella verità esplicita e senza scorie che mi promettevano»¹.

L'*apertum verum* manicheo è l'esatto contrario della *inquisitio* proposta dall'*Hortensius*, ma certo le inquietudini intellettuali, suscitate dal confronto con il modello ideale del saggio, non sono estranee all'inizio di questa nuova esperienza. La figura elegante della *sapientia* pagana, che parla le cadenze perfette di Cicerone, annunciando l'incontro con l'eterna *Sapientia* di Salomone, viene seguita come un'ombra dalla figura stralunata della Follia, che invita a un vergognoso banchetto, a un'orgia di parole che evocano un universo di fantasmi, più inconsistente dell'universo naturalistico delle corpose divinità pagane².

Il sogno profetico di Monica, che riconduce il figlio sul sostegno solido della *regula* – quell'ordine e misura che sono necessari per scrivere un poema e per riconoscere la bontà del Creatore –, intesse la trama della mediazione fra le due presenze sublimite del femminile: la *sapientia* pagana e cristiana. Monica è presenza concreta, dominante e prevaricante, che condivide il segreto dell'Itaca interiore: la sua partecipazione apparentemente incongrua ai dialoghi ciceroniano-platonico-cristiani di Cassiciacum manifesta esattamente, nella realtà e nel simbolo, questo intreccio complesso di corrispondenze.

¹ *de utilitate credendi* 1, 2, CSEL XXV, p. 4 *Quid me aliud cogeat annos fere novem... homines illos sequi ac diligenter audire, nisi quod nos superstitione terri et fidem nobis ante rationem imperari dicerent, se autem nullo premere ad fidem nisi prius discussa et notata veritate? Quis non his pollicitationibus incideretur, praesertim adolescentis animus cupidus veri, etiam nonnullorum in schola doctorum hominum disputationibus superbus et garrulus, qualem me tunc illi invenerunt, spernentem scilicet quasi aniles fabulas et ab eis promissum apertum et sincerum verum tenere atque haurire cupientem.*

² Su questo tema cfr. nota a VI 10,40-4. Sulla continuità fra gnosi e manicheismo, cfr., per quanto riguarda l'Africa, W.H.C. Frend, *The Gnostic-Manichaean Tradition in Roman North Africa*, «Journal of Ecclesiastical History» IV 1953, pp. 13-26.

Uno studioso ha formulato la suggestiva ipotesi che la comparsa della cometa di Halley, nel 374, abbia influenzato la « conversione » alla gnosi manichea¹, evento cosmico che ben si addice alla individuale « rivoluzione ». Il linguaggio della Follia, degli *homines delirantes* e della dismisura, ha consentito ad Agostino di trovare sé stesso in profondità. Senza l'esperienza del manicheismo il suo cristianesimo avrebbe potuto essere una sintesi più o meno assennata fra sapienza scritturale e cultura classica; non avrebbe contenuto quella potenzialità di mettere in crisi le categorie di tutta la tradizione filosofica che esso contiene, come dimostrano i grandi e complessi sviluppi della storia dell'agostinismo. La lettura dei *Salmi* e delle lettere di san Paolo non sarebbe stata certo la stessa; né sarebbe stata la stessa la coscienza del peccato e la filosofia della storia.

Tracciando la biografia di Mani, nato il 14 aprile del 216 d.C. a Mardinù, o Afrùnia in Babilonia, H.-Ch. Puech formula un'ipotesi non del tutto verosimile ma estremamente suggestiva: Mani e Plotino si sono trovati nei due eserciti contrapposti di Shâpur e Gordiano, nella guerra del 242-244². Anche se l'ipotesi non fosse vera, Mani e Plotino si sono comunque affrontati nella sede naturale di tutti i conflitti: il cuore e l'intelletto di un uomo.

Bibliografia

- P. Alfarc, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin. Du manichéisme au néoplatonisme*, Paris 1918 (= Alfarc 1918).
 P. Alfarc, *Les Écritures manichéennes I-II*, Paris 1918-19 (= Alfarc I-II 1918-19).
 H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin 1929 (= Arendt 1929).
 A. Audollent, *Carthage Romaine (146 avant J.-C.-698 après J.-C.)*, Paris 1901 (= Audollent 1901).
 W. Ax, *Laut, Stimme und Sprache. Studien zu drei Grundbegriffen der antiken Sprachtheorie*, Göttingen 1986 (= Ax 1986).
 F. Ch. Baur, *Das Manichäische Religionssystem, nach Quellen neu untersucht und entwickelt*, Tübingen 1831; rist. Göttingen 1928.
 J.-N. Bezançon, *Le Mal et l'existence temporelle chez Plotin et chez saint Augustin*, « RechAug » III 1965, pp. 133-60 (= Bezançon 1965).

¹ Cfr. Ferrari 1977, pp. 139-50.

² Cfr. Puech 1949, pp. 47-8.

- U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma 1976 (= Bianchi 1976).
- U. Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Misteriosophy*, Leiden 1978 (= Bianchi 1978).
- U. Bianchi, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Roma 1983² (= Bianchi 1983²).
- U. Bianchi, «Aspetti ontologici della trasmissione del peccato in Agostino. Osservazioni preliminari», in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione I*, Roma 1987, pp. 451-64 (= Bianchi 1987).
- E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro I-II*, Firenze 1936.
- H. Blumenberg, *Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde*, «REAug» VII 1961, pp. 35-70 (= Blumenberg 1961).
- H. Blumenberg, «"Curiositas" und "Veritas". Zur Ideengeschichte von Augustin "Confessiones" 10,35», in *Studia Patristica VI*, Berlin 1962 (Texte und Untersuchungen LXXXI), pp. 294-303 (= Blumenberg 1962).
- A. Böhlig, «Manichäismus», in *Gnosis und Sinkretismus II*, Tübingen 1989, pp. 454-653 (= Böhlig 1989).
- G.I. Bonner, «Libido and Concupiscentia in St. Augustine», in *Studia Patristica VI*, Berlin 1962 (Texte und Untersuchungen LXXXI), pp. 303-14 (= Bonner 1962).
- J. Brechtken, *Augustinus Doctor Caritatis. Sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigennutz und selbstloser Güte im Rahmen der Antiken Glückseligkeitsethik*, Meisenheim am Glan 1975 (= Brechtken 1975).
- P. Brown, *Agostino d'Ipbona*, trad. it. Torino 1971 (= Brown 1971).
- J. Burnaby, *Amor Dei. A Study of the Religion of Saint Augustine*, London 1947 (= Burnaby 1947).
- P. Cambronne, *La notion de "Justitia" chez s. Augustin*, Civ. IV, Bordeaux 1986 (Cahiers Radet) (= Cambronne 1986).
- P. Cambronne, *Saint Augustin et l'Église Manichéenne*, «Vita Latina» CXV 1989 (= Cambronne 1989).
- P. Cantaloup, *L'harmonie des deux Testaments dans le Contra Faustum Manichaeum de saint Augustin*, Thèse de Doctorat, Fac. de Théologie de l'Institut Catholique de Toulouse, 1955 (dattiloscritto) (= Cantaloup 1955).
- N.H. Clausen, *Aurelius Augustinus Hipponensis Sacrae Scripturae interpretes*, Copenhagen 1827.
- I.P. Couliano, *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*, trad. it. Milano 1989.
- P. Courcelle, *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris 1963 (= Courcelle 1963).

- P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968² (= Courcelle 1968²).
- F. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme I: La cosmogonie manichéenne d'après Théodore Bar Khôni*, Bruxelles 1908 (= Cumont 1908).
- F. Decret, *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique romaine*, Paris 1970 (= Decret 1970).
- F. Decret, *L'Afrique Manichéenne (IV-Vèmes siècles). Étude historique et doctrinale I-II*, Paris 1978 (= Decret I-II 1978).
- P.-J. De Menasce, «Augustin manichéen», in *Freundesgabe für E.R. Curtius*, Bern 1956, pp. 79-93 (= De Menasce 1956).
- A. Di Giovanni, *L'inquietudine dell'anima. La dottrina dell'amore nelle «Confessioni» di Sant'Agostino*, Roma 1964 (= Di Giovanni 1964).
- H. Diels, *Zu Aristoteles Protreptikos und Ciceros Hortensius*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» I 1888, pp. 477-97 (= Diels 1888).
- C. Douais, *Saint Augustin et la Bible*, «Revue Biblique» II 1893, pp. 62-81, 351-77; III 1894, pp. 110-35, 410-32.
- V.H. Düring, *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*, Göteborg 1961 (= Düring 1961).
- M. Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris 1973 (= Dulaey 1973).
- G.R. Evans, *Augustine on Evil*, Cambridge 1982 (= Evans 1982).
- E. Feldmann, *Der Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373*, Inauguraldiss., Westfälische Wilhelms-Universität, Münster in Westf. 1975 (dattiloscritto) (= Feldmann 1975).
- L.C. Ferrari, *Halley's Comet of 374 A.D. New Light upon Augustine's Conversion to Manicheism*, «Augustiniana» XXVII 1977, pp. 139-50 (= Ferrari 1977).
- L.C. Ferrari, *The «Food of Truth» in Augustine's «Confessions»*, «Aug Stud» IX 1978, pp. 1-14 (= Ferrari 1978).
- L.C. Ferrari, «From Pagan Literature to the Pages of the Holy Scriptures: Augustine's Confessions as Exemplary Propaedeutic», in *Kerygma und Logos. Festschrift für C. Andresen*, Göttingen 1979 (= Ferrari 1979).
- L.C. Ferrari, *The Dreams of Monica in Augustine's «Confessions»*, «Aug Stud» X 1979, pp. 3-16.
- K. Flasch, *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, trad. it. Bologna 1983 (= Flasch 1983).
- H. Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics I-II*, Göteborg 1967 (= Hagendahl I-II 1967).
- Hegemonius, *Acta Archelai*, hrsg. von C.H. Beeson, Leipzig 1906.
- A. Henrichs-L. Koenen, *Ein griechischer Mani-Codex (P. Colon. inv. nr. 4780)*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» V 1970, pp. 139-40 (= Henrichs-Koenen 1970).

- J. Hick, *Evil and the God of Love*, London 1977² (= Hick 1977²).
- R. Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962 (= Holte 1962).
- G. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton, N.J., 1963 (= Kennedy 1963).
- G. Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World, 300 B.C.-A.D. 300*, Princeton, N.J., 1972 (= Kennedy 1972).
- Kephalaia I, hrsg. von C. Schmidt-H.J. Polotsky-A. Böhlig, Stuttgart 1935-39 (= Kephalaia).
- A. M. La Bonnardière, *Biblia Augustiniana: A.T. Le livre des Proverbes*, Paris 1975 (= La Bonnardière 1975).
- A. Labhardt, «Curiositas». *Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion*, «Museum Helveticum» XVII 1960, pp. 206-24 (= Labhardt 1960).
- C. Lepelley, «"Spes saeculi". Le milieu social d'Augustin et ses ambitions séculières avant sa conversion», in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione I*, Roma 1987, pp. 99-117 (= Lepelley 1987).
- J.P. Maher, *Augustine's Defense of the Hexaemeron against the Manichaeans*, Rome-St. Meinrad 1946 (= Maher 1946).
- T. Manferdini, *L'estetica di S. Agostino*, Bologna 1966 (= Manferdini 1966).
- Manichäische Homilien I*, hrsg. von H.J. Polotsky, Stuttgart 1934 (= *Manichäische Homilien*).
- A Manichean Psalm-Book II*, ed. by C.R.C. Allberry, Stuttgart 1938 (= *Manichean Psalm-Book*).
- H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1949², 1958⁴ (= Marrou 1949², 1958⁴).
- M.A. McNamara, *L'amicizia in S. Agostino*, trad. it. Milano 1970 (= McNamara 1970).
- Chr. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens I-III*, Roma 1965 (= Mohrmann I-III 1965).
- Ibn An Nadim, *al-Fihrist*, ed. al Maktabat at-tijârat al kubra, Il Cairo s.d.
- A.D. Nock, *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, trad. it. Roma-Bari 1974.
- V. Nolte, *Augustins Freundschaftsideal in seinen Briefen, unter Hereinbeziehung seiner Jugendfreundschaften gemäss den philosophischen Schriften und den «Confessiones»*, Würzburg 1939 (= Nolte 1939).
- J.J. O'Meara, *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, London - New York - Toronto 1954, 1980³ (= O'Meara 1980³).
- H.A. Oberman, *Contra vanam curiositatem*, Zürich 1973 (= Oberman 1973).

- A. Orbe, *San Augustin y el problema de la concupiscencia en su marco histórico*, «Revista española de Teología» I 1940-41, pp. 311-37 (= Orbe 1940-41).
- J. Oroz Reta, «La retórica augustiniana: Clasicismo y Cristianismo», in *Studia Patristica* VI, Berlin 1962 (Texte und Untersuchungen LXXXI), pp. 484-95 (= Oroz Reta 1962).
- J. Oroz Reta, *Retórica y Filosofía*, «Crisis» XI 1964, pp. 41-84 (= Oroz Reta 1964).
- L.J.R. Ort, *Mani. A Religio-Historical Description of his Personality*, Leiden 1967 (= Ort 1967).
- E. Peters, *Aenigma Salomonis: Manichaeen Anti-Genesis Polemic and the Vitium curiositatis in Confessions* III.6, «Augustiniana» XXXVI 1986, pp. 48-64 (= Peters 1986).
- S. Pétremont, *Le dualisme chez Platon, chez les Gnostiques et les Manichéens*, Paris 1947, Brionne 1982 (= Pétremont 1947).
- O. Plasberg, *De M. Tulli Ciceronis Hortensio Dialogo*, Diss. Lipsiae 1892 (= Plasberg 1892).
- H.-Ch. Puech, *Le Manichéisme. Son fondateur. Sa doctrine*, Paris 1949 (= Puech 1949).
- H.-Ch. Puech, «La littérature manichéenne», in *Histoire des Littératures* I (Littératures anciennes, orientales et orales), Paris 1960² (= Puech 1960²).
- H.-Ch. Puech, *Sur le Manichéisme et autres essais*, Paris 1979 (= Puech 1979).
- J. Rief, *Der Ordobegriff des jungen Augustinus*, Paderborn 1962, (= Rief 1962).
- J. Ries, *Jésus Christ dans la religion de Mani. Quelques éléments d'une confrontation de saint Augustin avec un hymnaire christologique manichéen copte*, «Augustiniana» XIV 1964, pp. 437-54 (= Ries 1964).
- J. Ries, in «*Le Confessionni*» di Agostino d'Ippona. *Libri III-V*, Palermo 1984 (= Ries 1984).
- J. Ries, *Les études manichéennes. Des controverses de la Réforme aux découvertes du XXe siècle*, Louvain-la-Neuve 1988 (= Ries 1988).
- M. Ruch, *L'Hortensius de Cicéron. Histoire et reconstruction*, Paris 1958 (= Ruch 1958).
- E. Samek Lodovici, «Sessualità, matrimonio e concupiscenza in sant'Agostino», in *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, ed. R. Cantalamessa, Milano 1976, pp. 212-72 (= Samek Lodovici 1976).
- J. Sauté, *Le thème de la mutabilité et de l'immutabilité dans les Confessions de saint Augustin*, Louvain 1973 (= Sauté 1973).
- M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1967² (= Schmaus 1967²).

- W.A. Schumacher, *Spiritus and spiritualis. A Study in the Sermons of Saint Augustine*, Mundelein (Illin.) 1957 (= Schumacher 1957).
- W.H. Semple, *Augustinus Rhetor*, «The Journal of Ecclesiastical History» I 1950, pp. 135-50 (= Semple 1950).
- G. Sfameni Gasparro, «Concupiscenza e generazione: aspetti antropologici della dottrina agostiniana del peccato originale», in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* II, Roma 1987, pp. 225-55 (= Sfameni Gasparro 1987).
- K. Svoboda, *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*, Paris 1933 (= Svoboda 1933).
- J.H. Taylor, *Saint Augustine and the «Hortensius» of Cicero*, in «Studies in Philology» LX 1963, pp. 487-98.
- M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron* I-II, Paris 1958 (= Testard I-II 1958).
- W. van Hoorn, *Augustinus' theodicee beschouwd in het licht der beiden boeken «De ordine»*, Diss. Leuven 1942 (= van Hoorn 1942).
- E. Vance, *Augustine's Confessions and the Poetics of the Law*, «Modern Language Notes» XCIII 1978, pp. 618-34 (= Vance 1978).
- A. von le Cocq, *Die manichäischen Miniaturen*, Berlin 1923 (= von le Cocq 1923).
- G. Widengren, *Der Manichäismus*, Darmstadt 1977 (= Widengren 1977).

I 1, 1-2. *Carthaginem... sartago*: Salviano di Marsiglia dedica alcune < pagine di colorita retorica della «decadenza» a descrivere la corruzione e la sensualità dominante nella società africana, dove tutto sembrava invocare il castigo dei Vandali: «Innanzitutto, per parlare dell'impurità, chi non sa che tutta l'Africa ha sempre bruciato come una torcia di oscene libidini, quasi non fosse terra e sede di uomini, ma un'Etna di fiamme impudiche?... Per non parlare... di tutte le città... mi accontenterò di una sola, che è qui la prima e quasi la madre di tutte le altre... cioè Cartagine, al tempo stesso l'avversaria più famosa di Roma e l'equivalente di Roma in terra africana... questa città la vedo come traboccante di vizi, ribollente di iniquità di ogni genere, piena di turbe ma ancor più di turpitudini, di ricchezze ma ancor più di vizi» (*plenam quidem turbis sed magis turpitudinibus, plenam divitiis sed magis vitiis: de gubernatione Dei* VII 13-7, CSEL VII, pp. 172-80. Il testo prosegue nella descrizione di una città di lupanari, dove, per giunta, domina la sensualità contro natura della pederastia: cfr. Alfarcic 1918, pp. 30-1). Ad Agostino basta la semplice assonanza *Carthago/sartago* (letteralmente: padella) per evocare il grande porto dell'occidente mediterraneo, la città dei lupanari, dei templi della dea fenicia Tanit e della dea Madre, orientale e romana, di cui descriverà i riti osceni nel *de Civitate Dei* (cfr. II 5, CCh, S.L., XLVII, p. 38 e VII 26, pp. 207-9): simile in definitiva alla città punica del Flaubert «decadente» di *Salammbô*, uno fra gli archetipi della «metropoli». Valore di archetipo attribuisce all'esperienza agostiniana il poeta della desolazione del nostro secolo, T.S. Eliot, *The waste Land*, vv. 307-8: *To Carthage then I came/Burning burning burning*.

2-10. *Nondum amabam... contactu sensibilibus*: testo fra i più noti < di tutta l'opera, dove l'arte agostiniana della parola definisce in una formulazione perfetta l'esperienza irripetibile dell'adolescenza che ama l'amore. In realtà l'attesa dell'amore deve intendersi nella prospettiva sapienziale della conversione, come scoperta dell'unico og-

getto degno di autentico amore (*charitas*), perché fondamento di ogni bellezza. La *via sine muscipulis*, senza trappole (cfr. *Sap.* 14, 11), è la via della *sapientia*: «Quando l'anima avrà visto quell'unica e vera bellezza, l'amerà di più; e se non terrà fisso l'occhio con immenso amore... non potrà mantenersi in quella visione perfettamente felice» (*Soliloquia* I 7,14, CSEL LXXXIX, p. 22 *Nam et illam singularem veramque pulchritudinem cum viderit, plus amabit et, nisi ingenti amore oculum infixerit... manere in illa beatissima visione non poterit*). Unico autentico amore è infatti l'amore di ciò che si ama per sé stesso (*siquidem quod non propter se amatur, non amatur: ibid.* I 13,22, p. 34). «L'amore di una simile bellezza si può misurare da questo, che lungi dall'invidiarla agli altri, cerco addirittura quanti con me la desiderino, con me dividano il desiderio ardente, con me la posseggano e ne abbiano godimento. Tanto più mi saranno amici quanto più fra noi l'amata sarà posseduta in comune» (*ibid.*: *Quem modum autem potest habere illius pulchritudinis amor, in qua non solum non invideo caeteris, sed etiam plurimos quaero qui mecum appetant, mecum inbient, mecum teneant, mecumque perfruantur, tanto mihi amiciores futuri, quanto erit nobis amata communior*). Nel 387, anno dei *Soliloquia*, per il convertito Agostino la bellezza divina è la bellezza della *sapientia*, unico oggetto da amare per sé stesso, che rende amabili e desiderabili tutti gli altri. Poiché la *sapientia* è interiore all'anima e l'intelletto è la visione dell'anima (cfr. *Soliloquia* I 6,13, CSEL LXXXIX, p. 21 *Aspectus animae ratio est*), il desiderio sensuale trascina l'anima malata fuori da sé stessa, è un sintomo deviato del vero desiderio, della fame di vero nutrimento che l'anima non può ancora conoscere. Il matrimonio, la cui compatibilità con la vita filosofica è già problematica nella tradizione antica, è ancor più incompatibile con le aspirazioni suscitate dalla conversione (*ibid.* I 10,17, pp. 26-7). La bellezza e il piacere che la *sapientia* promette riversa orrore e disprezzo sul ricordo dei piaceri passati: *etiam cum horrore atque aspernatione talia recordor (ibid.)*. La distinzione fra ciò che è oggetto d'amore di per sé, e ciò che è desiderato in vista di un fine, trova un coerente sviluppo nella distinzione fra *uti* e *frui*, utilizzare e godere, corrispondenti, rispettivamente, alla sfera dell'utile e dell'onesto, distinzione che riserva alla pura utilizzazione tutta la sfera del sensibile (*de diversis quaestionibus* 30, CCh, S.L., XLIV A, p. 38 *Frui ergo dicimur ea re de qua capimus voluptatem; utimur ea quam referimus ad id unde capienda voluptas est*). Degne d'amore sono unicamente le realtà con le quali siamo uniti da una *societas* che ha il suo fondamento in Dio (cioè l'altro uomo, l'angelo, il proprio corpo: cfr. *Doctr.* I 22,22, CCh, S.L., XXXII, p. 18). Mentre l'aspetto fortemente negativo della concezione agostiniana dell'amore consiste nell'escludere la *societas* dallo scambio erotico e coniugale (le preoccupazioni pastorali condurranno a più maturi approfondimenti nel *de bono coniugali*), lo sviluppo positivo consiste soprattutto nel ri-

condurre in profondità la differenziazione delle quattro virtù all'unico fondamento dell'amore (*de moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum* I 15, 25, PL XXXII, col. 1322). Per la concezione agostiniana dell'amore cfr. Arendt 1929; Burnaby 1947; Di Giovanni 1964; Brechtken 1975; Flasch 1983, pp. 129-56.

12. *dulce mihi erat*: cfr. in *epistulam Iohannis ad Parthos* 8, 1, < PL XXXVII, col. 2035 *Dilectio dulce verbum, sed dulcius factum*. *amantis corpore fruerer*: Agostino usa qui il verbo *frui*, che indica il valore in sé, contrapposto al valore d'uso, della fonte del piacere: è questa una significativa inavvertenza rispetto alle precise distinzioni del *de diversis quaestionibus* (opera iniziata nel 389, ma terminata nel 396, vicina quindi alle *Confessiones*), o vuol indicare piuttosto la deviazione, il disordine, il *vitium*, che nasce dalla confusione tra *fruenda* e *utenda*, tra il godibile, la fonte di vero piacere, e l'utile, il bene strumentale? Una sottile ambiguità di linguaggio attribuisce al ricordo delle esperienze d'amore una suggestione che l'intelletto rifiuta di riconoscere. L'unica forma di amore del corpo che appartiene a un ordine provvidenziale è infatti l'amore del proprio corpo, a cui Agostino riconosce una forma di *societas* con la persona, stabilita dal Creatore. Cfr. *Doctr.* I 23,22, *CCh*, S.L., XXXII, p. 18.

13-4. *amicitiae... concupiscentiae... libidinis*: è impossibile ridurre < la forza di questo testo (come di II,II 2) a una pura esercitazione retorica (cfr. Introduzione al libro III, pp. 200-1). Se infatti l'amicizia si definisce, in termini ciceroniani, come *rerum humanarum et divinarum cum benivolentia et caritate consensio* (Cicerone, *Amic.* 20: testo citato in Agostino, *contra Academicos* II 6,20, *CCh*, S.L., XXIX, p. 42, a proposito di Alipio, che ha diviso con Agostino la conversione), la capacità di amicizia costituisce anche, fin dalla prima infanzia, uno degli innumerevoli segni dell'unità di essere e vivere, singolarmente espressa nella natura di ogni uomo (*Conf.* I,xx 31). I piaceri dell'amicizia, la conversazione, gli scherzi, la lettura comune, la disputa senza acredine, l'insegnamento reciproco, restituiscono l'immagine più serena del piacere (IV,viii 13). È questa l'amicizia che rende colpevole la coscienza di chi non ricambia l'amore, a condizione tuttavia di non chiedere nulla al corpo dell'amato, se non i segni esteriori della benevolenza (IV,ix 14). In tutta l'opera agostiniana la *concupiscentia* assume un ben preciso significato. È la conseguenza più pesante e condizionante del peccato (cfr., fra i molti testi, *de peccatorum meritis et remissione* II 22,36, CSEL LX, pp. 107-8; *contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus* V 17, PL XLV, col. 1451, dove si sottolinea che la *concupiscentia* vince anche la consapevolezza razionale, in contrasto quindi con la dottrina «socratica» dell'equivalenza fra conoscenza e virtù: in quanto tale, finisce per avere una qualche rilevanza ontologica «acquisita», modificando in profondità la natura dell'uomo (cfr., in questo senso, Bianchi 1987, pp. 451-64. Per una bi-

bliografia essenziale sul tema, cfr. inoltre Sfameni Gasparro 1987; Orbe 1940-41; Bonner 1962, pp. 303-14; F.-J. Thonnard, *La notion de concupiscence en philosophie augustinienne*, «RechAug» III 1965, pp. 59-105; Samek Lodovici 1976). La *concupiscentia* sottrae la sessualità, a cui è quasi esclusivamente connessa (cfr., fra i molti testi, *contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus* V 5 e 19, PL XLV, coll. 1435-6, 1452; *Civ.* XIV 20, CCh, S.L., XLVIII, p. 443), al controllo della volontà, e questo la rende vergognosa e angosciante (cfr. *contra Iulianum* V 5, 19, PL XLIV, col. 795; *de nuptiis et concupiscentia* I 24, 27, CSEL XLII, p. 239; *Civ.* XIV 19, CCh, S.L., XLVIII, p. 442, dove l'argomento è precisamente utilizzato contro la pretesa dei filosofi di assoggettare la volontà alla saggezza). Il contrasto con la serena, volontaria *consensio* e *benivolentia*, che fonda l'amicizia, non può allora non avere il significato di un'esperienza vissuta, se non altro nella violenza del desiderio (sul tema dell'amicizia, cfr. ancora il fondamentale Nolte 1939).

II 2, 1. *spectacula theatrica*: sul tema del teatro (cfr. anche Introduzione < al libro III, pp. 202-3) Agostino sviluppa nella sua opera due linee di riflessione, e di polemica, che sono entrambe già presenti nel *de spectaculis* di Tertulliano. In queste pagine delle *Confessioni* Agostino approfondisce straordinariamente, in senso anticatartico e antiaristotelico, il tema del teatro delle passioni, scena di passioni finte che suscita un tumulto di emozioni vere. Tertulliano aveva già sottolineato polemicamente (cfr. *de spectaculis* 15-20, CSEL XX, pp. 17-20) quanto le emozioni ambigue o violente che suscitano il piacere negli spettacoli fossero contrarie agli stessi insegnamenti dei filosofi pagani. Se tragedie e commedie sono infatti interpreti cruento e lascive, empie e prodighe, di crimini e di libidini, perché deve essere lecito vedere ciò che non è lecito fare? (*ibid.*, 17, p. 19). Al di fuori delle *Confessioni* (soprattutto in *Civ.* I 32-3, CCh, S.L., XLVII, pp. 32-3; I 35, pp. 33-4; IV 10, pp. 107-8; VI 5, p. 172, nel contesto della polemica contro la *theologia naturalis* di Varrone), Agostino combatte soprattutto quella stretta connessione fra il teatro e il culto degli dèi, quell'indissolubile legame teatro/idolatria, che Tertulliano aveva lucidamente analizzato (cfr. *de spectaculis* 1-15, pp. 1-17. Particolarmente acuto il giudizio sulla derivazione degli spettacoli cruenti del circo dall'arcaico sacrificio umano alle anime dei morti, cap. 12, p. 14 *postea placuit impietatem voluptate adumbrare*). Tuttavia Tertulliano coglie una più autentica, terribile religiosità negli spettacoli mortali del circo, nella sacralità degradata del sacrificio umano, che nella commedia del divino rappresentata sulle scene: cfr. *Apologeticum* XV 4, CSEL LXIX, p. 40).

8. *misericordia*: l'analisi agostiniana dell'ambiguo piacere della sofferenza utilizza precisi strumenti elaborati dalla tradizione stoica per <

definire il meccanismo delle passioni. A Crisippo si attribuisce infatti la classificazione quadripartita delle passioni, riconducibili, come le virtù, a quattro categorie fondamentali, il dolore, la paura, il desiderio, il piacere (cfr. *Stoicorum Veterum Fragmenta* III, fr. 391-416 von Arnim; Diogene Laerzio, *Vitae philosophorum* VII 110-6, che attribuisce questa dottrina a Ecatone e Zenone; Stobeo, *Anthologium* II 7,10 b, ed. C. Wachsmuth, Berolini 1884, p. 92). A ognuna di queste categorie fondamentali corrisponde una serie di determinazioni, in numero variabile secondo i diversi autori. La *miserecordia* (ἔλεος) costituisce una delle determinazioni del dolore (λύπη) da una radice λυ che indica dissoluzione: cfr. Crisippo, *Stoicorum Veterum Fragmenta* III, fr. 485 von Arnim; Cicerone, *Tusc.* III 25,61 *Ex quo ipsam aegritudinem λύπην Chrysippus quasi «solutionem» totius hominis appellatam putat*, «dove Crisippo crede che si chiami λύπη lo stesso male fisico in quanto «scioglimento» di tutto l'uomo». Cicerone, che vuol dimostrare la ricchezza della lingua latina, tende ad abbondare nel numero delle determinazioni: «Ma alle singole passioni sono subordinate numerose divisioni dello stesso genere: all'afflizione il vizio di invidia... la rivalità, la gelosia, la misericordia, l'angoscia, il lutto, la mestizia, la sofferenza, il dolore, il lamento, la preoccupazione, la pena, l'abbattimento, la disperazione e tutti i sentimenti dello stesso genere... La misericordia è l'afflizione derivante dall'infelicità di qualcuno che soffre senza averne colpa (nessuno infatti è mosso a misericordia dal supplizio di un parricida o di un traditore)» (*Tusc.* IV 7,16-8 – e si ricordi che Agostino cita da *Tusc.* IV 7 in *contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus* II 4, CSEL LXXXV, p. 166. Risale già alla *Poetica* di Aristotele (cfr. 1453a), nell'ambito della riflessione sulla tragedia, l'affermazione che la pietà può essere suscitata solo dall'innocente.

11-2. *amplius faret, cum amplius dolet*: gli esercizi della scuola di retorica rendono consapevole l'esperienza di Agostino spettatore. La *fabula* (μῦθος), cioè l'intreccio del testo letterario, epico o drammatico, costituisce infatti il primo di una serie codificata di undici esercizi (cfr. Quintiliano, *Inst.* I 9; II 1 e 4), esercizi che iniziavano talvolta alla scuola del *grammaticus*: proprio all'intreccio, alla favola, Aristotele attribuisce la funzione privilegiata di procurare quel piacere particolare che è il piacere della tragedia, piacere della pietà e del terrore (*Poet.* 1453b; cfr. anche *Rhet.* VI 1449b, 1450a).

3, 16. *amantur et dolores*: l'arte scenica, l'artificio retorico teatrale rivelano il paradosso psicologico, e questo rivela a sua volta uno degli aspetti impuri del piacere, il suo fluire in un fiume infernale di pece, poiché la pietà suscitata dall'azione teatrale non può avere la direzione positiva dell'aiuto al prossimo (*non enim ad subveniendum provocatur auditor*) e suscita infine il sospetto di un secondo ripugnante para-

dosso, con la nozione di *malivola benivolentia* (ved. più avanti, I. 37). Il piacere artificiale e mimetico della sofferenza non può avere, come in Aristotele, effetto catartico, perché in contrasto con la struttura ontologica dell'essere razionale: *certe omnis homo gaudere vult*. Questo desiderio, rettammente interpretato, indica la via che conduce alla *sapientia*, secondo la prospettiva aperta la prima volta dall'*Hortensius*. I piaceri ambigui del teatro (un teatro melodrammatico, che non sembra aver nulla a che fare con la grande tragedia classica) sono parte integrante di quello sfondo torbido e passionale, in cui si annuncia, dialetticamente, l'esperienza luminosa e razionale dell'*Hortensius*.

23. *Repudietur ergo misericordia?* l'interrogativo non è retorico. < La polemica contro il rifiuto della *misericordia*, come una delle forme della passione, costituisce infatti uno degli argomenti tradizionali contro l'etica stoica e la sua nozione di virtù. Seneca, nel difendere la rigorosa dottrina stoica, si contrappone alle polemiche correnti: «I più la lodano infatti come una virtù e l'uomo buono lo definiscono compassionevole. Ma la misericordia è un vizio dell'animo... Presso gli incolti sento dir male della setta degli stoici, perché eccessivamente dura e incapace di fornire ai re e ai principi un buon consiglio: a essa si obietta di negare al sapiente la compassione, il perdono. La misericordia è un'afflizione dell'animo per la vista delle infelicità altrui o una tristezza derivante da mali altrui, che si ritengono accadere immeritatamente; ma l'afflizione non può trovarsi nell'uomo sapiente: la sua mente è serena... La mestizia ottunde le menti, le abbatte, le contrae; questo non accade al sapiente neppure nelle sue proprie calamità» (Seneca, *Clem.* 2,4). Lattanzio, autore di un geniale e troppo poco noto elogio delle passioni, di ispirazione aristotelica, ricorre a un argomento determinante, la necessità di intima solidarietà e «compassione» per mantenere la compagine di una comunità, in opposizione alla distorta saggezza stoica (*Div. Inst.* VI 10, CSEL XIX, p. 515). La posizione di Agostino è molto più complessa. Privato di quel razionalismo aristotelico che consente a Lattanzio di cogliere il valore positivo e vitale delle passioni, resta affascinato da un ideale di dominio di sé, nel momento stesso in cui ne sperimenta l'impossibilità, la remota distanza dalla propria realtà individuale. L'incontro con il manicheismo offre una seducente risposta a questo dissidio. Tuttavia, nella maturità del *de Civitate Dei*, le passioni, moderate dalla *christiana disciplina*, si rivelano suscettibili di essere «convertite» in *usum iustitiae*. È proprio infatti della *christiana eruditio* chiedersi il perché della passione del giusto, piuttosto che rifiutare al sapiente il diritto alla passione (*Civ.* IX 5, CCh, S.L., XLVII, p. 254). La *misericordia* – e l'autorità di Cicerone è invocata ancora una volta per affermarne il valore positivo – costituisce un'ulteriore prova dell'inaccettabilità della dottrina stoica (*Nam et misericordiam Stoicorum est solere culpae... Longe melius et humanius et piorum sensibus accommodatius Cicero*

*in Caesaris laude locutus est... «Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior nec gratior misericordia est», «In effetti è proprio degli stoici condannare la misericordia... Molto meglio, e in modo più umano e più acconcio alla sensibilità degli uomini pii, Cicerone dice nel suo elogio di Cesare: "Nessuna delle tue virtù è più ammirevole e più amabile della misericordia"». Cfr. Cicerone, *pro Ligario* 12,37).*

42. *nullo dolore sauciaris*: l'obiettivo supremo del desiderio di felicità, desiderio che fonda l'essere razionale, non può essere raggiunto, nella sua immacolata perfezione, da nessuna delle inquietudini che caratterizzano l'essere imperfetto. L'ideale stoico di imperturbabilità e la concezione neoplatonica dell'assoluto convergono nel sottrarre la divinità al contatto «ontologicamente impuro» del dolore. Agostino stesso riconoscerà, con una delle sue feconde contraddizioni, la frattura incolmabile fra i libri dei *Platonici* e la tradizione cristiana: se vi si può ritrovare lo splendore assoluto del Verbo, si cercherebbe invano, in quei libri, l'umiliazione ultima, il supremo dolore della croce (*Conf. VII, IX 14*).

III 5, 2. *sacrilega curiositate*: la *curiositas*, contrapposta alla ricerca della *veritas*, assume particolare rilievo nel pensiero agostiniano (cfr. Blumenberg 1962). La *curiositas* è una delle forme dell'*inquietudo*, contrassegno di una natura imperfetta e decaduta. Come indica la sua etimologia, trova origine nella *cura*, in un amore disordinato dell'azione che prende l'anima mentre utilizza il corpo come suo strumento (*de musica* VI 13,39, *PL XXXII*, col. 1184). Come ogni forma di inquietudine la *curiositas* nasce infatti da un movimento centrifugo, diretto alla vanità delle cose esterne, contrario alla verità interiore (*Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos* 58, *PL XXXV*, col. 2077. Un impareggiabile analista dell'inquietudine come Seneca aveva saputo cogliere anche una nota di allegrezza nella dissipazione dell'intelletto verso l'esterno, ma questo sarebbe impensabile nella prospettiva dell'ontologia agostiniana. Cfr. *ad Helviam* 6,6 *Mobilis et inquieti mens data est: nusquam se tenet, spargitur... vaga et quietis impatiens et novitate rerum laetissima*). La contrapposizione interno/esterno distingue coerentemente il *curiosus* dallo *studiosus*, pur essendo entrambi mossi *magna cupiditate noscendi*, con la precisazione che non è *studiosus* chiunque si preoccupa delle cose *quae nihil ad se attinent*, ma solo delle cose che costituiscono nutrimento e ornamento dell'animo (*de utilitate credendi* 22, *CSEL XXV*, pp. 26-7). Per un ulteriore sviluppo dello stesso principio, *omnis anima indocta curiosa est* (*de agone christiano* 4, 4, *PL XL*, col. 293). La *curiositas*, che appartiene a tutti i cinque sensi, non ha neppure, come giustificazione, quell'apparenza ingannevole di felicità che è il piacere: essa è rappresentata nell'uomo che risponde all'invito al banchetto con la scusa di voler «provare» i cinque giochi dei buoi appena acquistati (*Sermones* CXII 3-5, *PL*

XXXVIII, coll. 645-6, a commento di *Ev. Luc.* 14,5,16-24). La *curiositas*, insieme al piacere della carne e alla superbia, costituisce uno dei tre vizi fondamentali, dai quali hanno origine tutti i peccati, vizi enumerati esattamente in *1 Ep. Io.* 2,15-6: «Non amate il mondo... poiché tutto quanto è nel mondo è concupiscenza della carne e concupiscenza degli occhi e mondana ambizione» (*Nolite diligere mundum... quoniam omnia quae in mundo sunt, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et ambitio saeculi*: testo commentato in *En. ps.* VIII 13, *CCh*, S.L., XXXVIII, pp. 56-7). Dalla *curiositas* come *concupiscentia oculorum* prende l'avvio l'analisi di *Conf. X*,xxxv 54, in cui Agostino ne fornisce una definizione precisa: è una vana e curiosa cupidigia di sperimentare attraverso la carne, che si contrabbanda con il nome di conoscenza e di scienza (*quaedam... experiendi per carnem vana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata*). Attraverso questa analisi, che può considerarsi speculare all'analisi dei piaceri contraddittori del teatro, Agostino individua quell'impulso oscuro, apparentemente contrario a ogni principio del piacere, che ci fa correre per non mancare lo spettacolo orribile di un cadavere dilaniato (*X*,xxxv 55). Da questo impulso è travolto l'amico Alipio, *curiositate victus*, che si lascia catturare dai piaceri abnormi, dalle *immanissimae voluptates*, degli spettacoli del circo (VI,viii 13). La condanna cristiana, e soprattutto agostiniana, della *curiositas* non può considerarsi estranea al fenomeno drammatico della completa decadenza di ogni forma di scienza sperimentale tra la fine dell'antichità e il Medioevo, ma il fenomeno è troppo vasto e complesso perché se ne possano individuare «cause» più o meno definite. (Per la bibliografia, cfr. Introduzione al libro III, pp. 201-2 nota 4).

4. *obsequia daemoniorum*: l'allusione ai demoni, che presiedono alle arti magiche e soprattutto alle pratiche divinatorie (cfr. *de divinatione daemonum* 3, 7, *PL XL*, col. 584), ai quali gli uomini si asserviscono *istigante maxime vitio curiositatis*, può far pensare che Agostino accenni a un primo interesse verso l'astrologia. Interesse che si alimenterà dell'esperienza manichea (cfr. *Conf. IV*,iii 4-5; VII,vi 8-10): per quanto riguarda infatti le forme di divinazione che comportavano sacrifici e invocazioni agli spiriti, Agostino afferma di averne avuto sempre orrore (*X*,xxxv 56 *nec anima mea umquam responsa quaesivit umbrarum; omnia sacrilega sacramenta detestor*). Evita infatti di ricorrere a simili pratiche, anche in una questione che doveva avere particolare interesse, la vittoria in un concorso letterario (IV,ii 3). La frequentazione delle funzioni religiose come occasione di conquiste erotiche non sarebbe, in questo caso, che una conseguenza ulteriore di un modo di vivere segnato dalla presenza del vizio in tutte le sue forme. Il preciso riferimento alla *curiositas*, all'asservimento ai demoni che essa comporta, annuncia probabilmente la «conversione» negativa al manicheismo, ma soprattutto consente ad Agostino di sottolineare co-

me fossero presenti in lui i tre vizi fondamentali, da cui nascono tutti i peccati: la *voluptas carnis*, la *concupiscentia oculorum*, o *curiositas*, e la *superbia*, alimentata dagli studi di retorica, dalle ambizioni in essi riposte. I primi tre capitoli del libro III, fino alla prima intuizione della verità attraverso l'*Hortensius*, trovano allora una corrispondenza speculare in *Conf. X*, xxx 41-xxxix 64, nella minuta analisi dell'azione divina che consente di dominare e correggere i tre vizi fondamentali.

6,16-7. *in schola rhetoris*: i fondamenti teorici e pratici dell'insegnamento retorico, che conclude il *cursus* degli studi e consente l'accesso alle grandi scuole di diritto e filosofia (cfr. Introduzione al libro III, pp. 203-4), sono contenuti in una piccola opera didattica di Cicerone, le *Partitiones oratoriae* (éd. H. Bornecque, Paris 1924). L'insegnamento ha per oggetto l'efficacia oratoria, *vis oratoris*, e i suoi prodotti, il discorso, *oratio*, e la discussione, *quaestio*. Alla *vis oratoris*, fondata sulle idee (*res*) e sulle parole (*verba*), corrispondono le tecniche di ricerca delle idee e di scelta verbale, unite alle tecniche compositive ed espressive (della voce, della mimica, dei gesti) e alla tecnica di memorizzazione che è elemento comune. Nel *de doctrina christiana*, opera che vuol essere probabilmente il corrispondente dell'*Orator* ciceroniano, Agostino segue esattamente questi principi (cfr. Hagendahl II 1967, pp. 558-9). L'insegnamento sistematico della retorica era preceduto, già presso il *grammaticus*, da una serie di esercizi preparatori, o *progymnasata*, di cui Agostino ci fornisce un esempio in *Conf. I*, xvii 27: la versione in prosa dell'ira di Giunone (Virgilio, *Aen. I* 38), e lo sviluppo del tema con parole appropriate (l'esercizio ha il nome tecnico di «etopea»).

17. *gaudebam superbe*: la superbia, sollecitata dall'insegnamento della retorica, costituisce il terzo fra i vizi fondamentali, da cui derivano tutti i peccati. L'insegnamento retorico tende a ottenere, come risultato ultimo, la *declamatio*, un discorso destinato al pubblico (più o meno esteso: le famiglie probabilmente erano presenti ai «saggi» della scuola nelle occasioni più solenni). Non si dimentichi che la letteratura antica presuppone la lettura ad alta voce, e quindi l'oratoria, come una delle sue componenti fondamentali.

19. *eversores*: sotto questo nome si indicano probabilmente le associazioni degli anziani, da cui Agostino vuol farsi accettare, senza dividerne l'impudenza e l'arroganza (cfr. Brown 1971, p. 24). La timidezza e il conformismo impediscono al giovane studente di dissociarsi da imprese che offendono il suo pudore. L'esperienza è vissuta in piena contraddizione, *pudore impudenti*: l'uso sapiente dell'ossimoro (che ha nella prosa agostiniana un particolare rilievo) diviene strumento per esprimere una difficile realtà psicologica.

IV 7, 1-2. *libros eloquentiae*: l'opera ciceroniana costituisce la base di <

questo tipo di insegnamento, dai gradi iniziali ai più elevati (cfr. Testard I 1958, pp. 7-11). L'opera giovanile *de inventione* sembra aver avuto particolare successo in età tardoimperiale, perché se ne conservano due commenti, di Mario Vittorino, il traduttore di Plotino (in *Rhetores latini minores*, ed. C. Halm, Leipzig 1863, pp. 153-304) e di Grillius (*ibid.*, pp. 596-606). Il *de oratore* e l'*Orator* completavano il programma e sono comunque citati nell'opera agostiniana (per le citazioni delle opere retoriche e delle orazioni ciceroniane, cfr. Testard II 1958, pp. 138-9). Lo studio delle orazioni forniva gli insuperabili esempi di eloquenza e alla fine del ciclo si affrontavano probabilmente i dialoghi filosofici. Nella sua attività di insegnante Agostino, a sua volta, utilizzerà largamente Cicerone, come dimostra un episodio evocato nel *de cura pro mortuis gerenda* 11 (13), PL XL, col. 602: l'antico allievo Eulogio, divenuto poi retore a Cartagine, sogna Agostino che legge i *rhetoricos Ciceronis libros* e spiega un passaggio difficile, lo stesso che avrebbe dovuto essere argomento della lezione di Agostino il giorno successivo (su questi temi cfr. anche Oroz Reta 1962). È stato sottolineato che il rapporto di Agostino con la cultura classica segue le diverse fasi della biografia: dal battesimo all'ordinazione sacerdotale (387-391), l'influenza ciceroniana è del tutto evidente, anche nella forma dei dialoghi. Fra l'ordinazione e il *de Civitate Dei* (413), l'attitudine di Agostino verso la cultura classica è prevalentemente negativa (le eccezioni sono legate alla natura delle singole opere. Cfr. Hagendahl II 1967, pp. 569-77, su Cicerone: da confrontare con le analisi dei rapporti con gli altri autori). Su Agostino retore cfr. Semple 1950.

4. *cuiusdam Ciceronis*: una delle espressioni più difficili da interpretare e tradurre. Se indica infatti l'attitudine di superiorità del cristiano nei confronti della grande tradizione pagana (così continua a interpretare Marrou 1958⁴ nella *Retractatio*, p. 703 nota 26; cfr. anche Courcelle 1968², p. 57), questa attitudine si concilia difficilmente con la funzione che Agostino assegna all'esperienza dell'*Hortensius* nell'itinerario della conversione. L'incontro con la filosofia corrisponde infatti a quella che nel linguaggio dell'esegesi scritturale si definisce *figura*, alla prefigurazione di un avvenimento che troverà la sua forma perfetta al compiersi dei tempi. Secondo le conclusioni di Testard (I 1958, pp. 11-9: *Cuiusdam Ciceronis*), fondate sulla scomposizione e analisi del periodo, il senso peggiore sarebbe da riferirsi al Cicerone formale e scolastico della tradizione retorica, il Cicerone *cuius linguam... omnes mirantur*. Il significato autentico di Cicerone risiederebbe in quello che il linguaggio agostiniano definisce *sensus interior* e il linguaggio ciceroniano, usato qui da Agostino, definisce *pectus* (cfr. *de Orat.* III 121 *Non enim solum acuenda nobis neque procundenda lingua est, sed onerandum complendumque pectus maximarum rerum et plurimarum suavitate, copia, varietate*: la dolcezza, la ricchezza e varietà

delle *res*, cioè delle idee, delle grandi idee che l'oratore ha in mente, costituiscono il fondamento della sua abilità linguistica, non il contrario. L'espressione *acuenda lingua* è ripresa esattamente da Agostino alle linee 11-2). Hagendahl II 1967, pp. 578-88, non accetta questa interpretazione e allinea i giudizi negativi reperibili nelle opere fra il 396 e il 413, fino al *vir gravis et philosophaster Tullius* di *Civ.* II 27 (CCh, S.L., XLVII, p. 62, in cui Cicerone è accusato di aver sostenuto gli osceni festeggiamenti di Flora). L'originalità filosofica di Cicerone è fortemente ridimensionata in *Trin.* XIII 5,8 (CCh., S.L., L, p. 391), che lo definisce sostanzialmente un perfetto divulgatore delle dottrine dei filosofi: *ille tantus orator, recolens ea quae a philosophis acceperat et praeclare ac suaviter explicans*. L'insieme di complessi e contraddittori giudizi agostiniani non mi sembra tuttavia risolutivo quando si tratta di spiegare il *cuiusdam* nella dinamica di un testo che contiene un innegabile elogio. L'*Hortensius* è senza dubbio uno strumento provvidenziale, come lo sarà, ad altro livello, il testo della Scrittura nella scena del *tolle lege* (*Conf.* VIII, XII 29), e l'autore del testo non può che essere eclissato dal valore di messaggio trascendente che l'opera assume (senza che l'autore lo abbia esattamente voluto o previsto). Una tesi dell'*Hortensius*, cui la madre Monica arriva per forza di saggezza cristiana, è considerata, a due riprese, di origine divina, espressione della verità *attraverso un uomo*, che di fronte alla verità è *uomo qualsiasi*: *Nonne ab ipsa veritate per quemlibet hominem dicta* (scil. *haec verba*) *sunt?* (*Ep.* CXXX 10, CSEL XLIV, p. 50. Cfr. *de beata vita* 2, 10, CCh, S.L., XXIX, p. 71 *me... intellegente, ex quo illa et quam divino fonte manarent*). D'altra parte, nelle diverse letture e traduzioni dell'espressione agostiniana, non si è forse tenuto conto del ruolo paradossale che svolge qui Cicerone. La scoperta dell'*Hortensius* costituisce infatti la versione in chiave biografica di un antichissimo *topos*, la contrapposizione fra retorica e filosofia (cfr. su questo tema, ben lontano dall'essere esaurito, Oroz Reta 1964): le due esperienze contrapposte sono entrambe nutrite dell'opera ciceroniana, quindi la «scoperta» dell'*Hortensius* è un'utilizzazione di Cicerone contro Cicerone. Anche se il tono di tutto il periodo non incoraggia questa interpretazione, il *cuiusdam* potrebbe non essere privo di qualche ironia.

6. *exhortationem... ad philosophiam*: il contrasto fra retorica e filosofia sembra essere al centro dell'opera perduta di Cicerone, di cui le citazioni agostiniane hanno consentito di recuperare importanti frammenti (cfr. *Opera* IV 3: *Fragmenta*, ed. C.F.W. Müller, Lipsiae 1890, pp. 312-27). Il retore Quinto Ortensio Orto, che dà il titolo all'opera, è infatti il difensore di una retorica pura, probabilmente di un'arte del dire come pura tecnica, secondo una tradizione che risale all'antica sofistica, contro l'ideale ciceroniano dell'*orator*, la cui arte del dire non è solo alimentata dalle idee: è essa stessa espressione di una digni- <

tà etica (ed etico-politica), che può nascere solo dall'esercizio della filosofia. La *splendida et illustris oratio* di Aristotele e Teofrasto nasce dalla razionalità di una scelta di vita dedita alla contemplazione e conoscenza delle cose, la forma di vita più simile alla vita degli dèi (cfr. *Fin.* V 4,11 *Vitae autem degendae ratio maxime quidem illis placuit quieta, in contemplatione et cognitione posita rerum: quae quia deorum vitae erat simillima, sapiente visa est dignissima. Atque his de rebus et splendida est eorum et illustris oratio.* Testo che è stato ricondotto al modello ultimo dell'*Hortensius*, cioè il *Protreptico*, anch'esso perduto, di Aristotele: cfr. Düring 1961, p. 44 sgg. Lo stesso tema in *Hortensius*, fr. 50, pp. 318-9 Müller, citato da Agostino in *Trin.* XIV 9,12, CCh, S.L., L, p. 439 *Una igitur essemus beati cognitione naturae et scientia, qua sola deorum vita est laudanda.* Testamento commenta che per *natura* si deve intendere il creatore di ogni altra natura: *ea est natura, quae creavit omnes ceteras*). L'esortazione costituisce un genere letterario (cfr. P. Hartlich, *Exhortationum a graecis romanisque scriptarum historia et indoles*, Diss. Leipzig 1889), di cui l'esortazione alla filosofia, dipendente dall'opera giovanile di un Aristotele ancora platonico, rappresenta la forma più nota. Sull'opera ciceroniana, cfr. Diels 1888; Plasberg 1892; R. Dienel, *Zu Ciceros Hortensius*, «Jahresbericht Akad. Gymnasium in Wien» 1913; Ruch 1958. L'entusiasmo dei dialoghi agostiniani di Cassiciacum conserva intatto il senso della scoperta, avvenuta nel diciottesimo anno, con la lettura di un'opera che apparteneva probabilmente ai programmi di scuola, come esempio insuperabile di *exhortatio*. È stato osservato infatti che le citazioni più numerose e significative si trovano nei dialoghi di Cassiciacum (386/7), che l'opera di Cicerone era probabilmente fra i libri che Agostino aveva con sé nel suo ritiro (Hagendahl II 1967, p. 493), mentre nelle opere fra il 387 e il 413 si trovano solo ripetizioni (importanti frammenti appartengono alle opere più tarde, il *de Trinitate*, del 416 e oltre, e il *contra Iulianum* del 421: cfr. Hagendahl II 1967, pp. 488-9). Un bilancio complessivo del contributo dell'*Hortensius* alla *Bildung* agostiniana può essere storicamente proposto solo in una prospettiva autonoma rispetto alla prospettiva delle *Confessioni*, in cui Agostino incomparabilmente ricostruisce lo stadio ultimo della *conversio* (è la tesi, rimasta sostanzialmente valida, di Alfarić 1918). Il che non significa però minimizzare il ruolo dell'*Hortensius*, il cui pregio non consiste certo nell'originalità (anche se è difficile giudicare dai frammenti): l'opera ciceroniana parla al giovane studente il linguaggio della grande tradizione, e, per un intelletto in formazione, il linguaggio degli epigoni può ritrovare la forza delle origini (cfr. Introduzione al libro III, pp. 204-8. In senso riduttivo prende posizione O'Meara 1980³, pp. 7, 59 e 186, dopo aver giustamente sottolineato che il senso da attribuire a questa esperienza non può essere quello delle *Confessioni*).

7-8. *ad te... Domine*: l'incontro con l'*Hortensius* assume qui un va-

lore puramente strumentale, che modifica profondamente il senso dell'originaria esperienza agostiniana. Non mancano tuttavia nel dialogo quei temi platonizzanti, il tema della prigionia del corpo e del destino celeste dell'anima, che al tempo di Agostino erano stati già ampiamente recuperati dalla spiritualità e religiosità pagana e cristiana. Un frammento, salvato da una citazione agostiniana, ricorre alla comparazione atroce (già in Aristotele) dei vivi sepolti insieme ai cadaveri in una fossa comune, per esprimere il tema tradizionale dell'infelicità, della presenza della morte al cuore della vita sensibile (fr. 95, in *contra Iulianum* IV 15,78, *PL* XLIV, col. 778). Il dialogo ciceroniano si conclude aprendo ai seguaci della saggezza le prospettive luminose dell'apoteosi celeste, ma non fornisce, anche su questo punto, alcuna certezza, e l'immortalità dell'anima resta un'ipotesi possibile, accanto all'ipotesi della sua radicale caducità (fr. 97, in *Trin.* XIV 19,26, *CCh*, S.L., L, pp. 457-8): «E questa... è una grande speranza per noi, che giorno e notte meditiamo ed esercitiamo l'intelligenza, la punta più acuminata della mente (*quae est mentis acies*), nel timore che possa perdere il suo vigore, cioè per noi che viviamo nella filosofia: da una parte la speranza di avere in sorte un sereno tramonto, non una molesta fine, come raggiungendo la quiete della vita, una volta assolti i compiti umani, se il nostro sentire è mortale e caduco; dall'altra, se possediamo anime immortali e divine, come ritennero gli antichi filosofi, e fra questi i più grandi e illustri, la convinzione che quanto più le anime si manterrebbero nel loro corso, cioè nell'orbita della ragione e del desiderio di investigare, quanto meno si lasciarono coinvolgere e implicare nei vizi e negli errori degli uomini, tanto più sarà facile per esse l'ascensione e il ritorno al cielo». Il problema della sopravvivenza di tre delle quattro virtù necessarie alla vita etica (la *iustitia* è di per sé regola eterna dell'universo), quando l'individuo avrà raggiunto il tempo immortale delle isole dei beati (in *beatorum insulis immortale aevum*) e non avrà più bisogno di *fortitudo*, *temperantia*, *prudentia*, è problema che Cicerone pone evidentemente sul piano dell'ipotesi, per sottolineare che unico è lo scopo della volontà etica, quell'unica e totale conoscenza, che rende divina la vita degli dèi (fr. 50, in *Trin.* XIV 9,12, *CCh*, S.L., L, pp. 438-9).

9-10. *immortalitatem... concupiscebam*: una violenta condanna < della *voluptas*, che l'*Hortensius* sviluppa nelle forme diatribiche, non può essere rimasta indifferente al giovane Agostino, presentandogli lo specchio negativo della passionalità adolescenziale, a cui contrappone l'ideale etico del pieno dominio di sé. Cicerone riprende infatti, attraverso Aristotele, il tema platonico del piacere come esca di mali (cfr. *Tim.* 69d ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεας), come estremo contrario all'attitudine conoscitiva, tanto più contrario quanto più elevata è la sua intensità: «Si devono proprio cercare i piaceri del corpo, che giustamente e ponderatamente sono stati da Platone definiti lusinghe ed

esche di mali? Quale produzione di malattia, quale alterazione del colorito e del corpo, quale turpe danno, quale disonore, che non sia evocato e tratto alla luce dal piacere? Il cui movimento, quanto più raggiunge il massimo dell'intensità, tanto più è nemico della filosofia. Un grande piacere del corpo non può infatti coincidere con l'attività del pensare. Chi può in realtà prestare attenzione all'anima, fare un calcolo, pensare un pensiero qualsiasi, quando gode di quel piacere, di cui non esiste più grande? Essendo così profondo il suo vortice, chi vorrebbe che i suoi sensi fossero agitati giorno e notte, senza un attimo di sosta, come sono agitati nei piaceri estremi? Chi, fornito di buon intelletto, non preferirebbe che i piaceri non ci fossero stati dati affatto dalla natura?» (fr. 81, in *contra Iulianum* IV 14,72, PL XLIV, coll. 774-5. Allusioni allo stesso testo *ibid.* IV 15,76, col. 778; V 8,33, col. 804; V 10,42, col. 808; *Soliloquia* I 1,3, PL XXXII, col. 871).

11-2. *Non enim... mercedibus*: il contrasto fra un'arte della persuasione, che si può comprare da maestri più o meno venali, e la vera conoscenza, che si raggiunge attraverso la filosofia, risale alla polemica contro i sofisti e attraversa tutta l'opera platonica. Come avviene spesso nell'opera agostiniana, il *topos* diventa forma di un'esperienza vissuta. L'incontro con un ideale aristocratico di vita, in cui la conoscenza è prima di tutto coscienza di sé, realizzazione delle potenzialità dell'essere razionale (e quindi dominio delle passioni), rivela al giovane studente tutta la miseria di una condizione, in cui l'acquisizione del sapere è funzionale al successo, e il successo è un obiettivo necessario per compensare i sacrifici familiari, per non deludere le speranze e gli investimenti che sono stati fatti su di una brillante intelligenza. Solo tenendo conto di questi dati biografici si può comprendere quali prospettive di libertà (sconvolgenti prospettive) abbia potuto aprire la lettura dell'*Hortensius*, un'opera che la storiografia può collocare senza entusiasmi nel solco di una lunga tradizione. In realtà nulla cambia nel progetto di vita di Agostino, a cui la retorica procurerà una brillante carriera. La crisi maturerà soltanto al vertice del *cursus honorum*, quando un ubriaco felice nella sua incoscienza rivelerà al professore di successo tutta la vacuità di una vita che produce le parole false dell'encomio al potere (*Conf.* VI,VI 9-10). Al dialogo ciceroniano Agostino attribuisce l'apprendimento di un'attitudine distaccata nei confronti della ricchezza (*Soliloquia* I 10,17, PL XXXII, coll. 878-9).

8, 18. *Apud te... sapientia*: cfr. *Iob* 12,13 e 16. Il ricordo scritturale sottolinea ancora una volta la parziale convergenza fra l'autentica saggezza pagana e la rivelazione. *Amor... sapientiae*: l'etimologia, universalmente diffusa, si trova naturalmente anche nell'*Hortensius*, come documenta Boezio precisando che non si tratta di una definizione (*de differentiis topicis* II, PL LXIV, col. 1187: «Filosofia è amore della sapienza... Questa non è una definizione della cosa, ma è stata la

traduzione stessa del suo nome e dell'argomento, di cui anche Tullio nell'*Ortensio* si è servito nella sua difesa della filosofia»).

20-5. *Sunt qui seducant... ne quis vos decipiat per philosophiam*: la citazione paolina (l'unico testo in cui l'Apostolo usa il termine *philosophia* per indicare il sapere mondano) è utilizzata da Agostino per distinguere la vera dalla falsa filosofia. Nel *de ordine* I 11,32, Agostino spiega infatti alla madre Monica il valore dell'*amor sapientiae*, per sottolineare che le stesse Scritture, cioè il testo di *Ep. Col.* 2,8, non condannano in genere i filosofi, «ma insegnano che bisogna evitare e irridere i filosofi di questo mondo» (*CCh*, S.L., XXIX, pp. 105-6). Analogamente l'*homo Christianus*, che può anche ignorare l'esistenza dei *Platonici* e delle grandi scuole filosofiche, ma non ignora la nozione stessa di filosofo, si guarda da coloro, «che filosofano secondo gli elementi di questo mondo, non secondo Dio, dal quale il mondo stesso è stato fatto», essendo infatti ammonito dalla parola dell'Apostolo, «*ne quis vos decipiat per philosophiam*» (*Civ.* VIII 10, *CCh*, S.L., XLVII, p. 226; cfr. anche *Conf.* II,III 8). Il testo paolino introduce quindi il tema della cattiva filosofia, della falsa conversione al manicheismo. Le seduzioni della falsa filosofia, da cui Agostino si lascia vincere, saranno da lui esercitate sugli altri, pubblicamente attraverso l'insegnamento di una retorica senza verità, segretamente attraverso il proselitismo religioso: essere sedotto significa divenire seduttore, maestro di superbia oratoria e di superstizione religiosa (*Conf.* IV,1 1). Il vocabolario della seduzione designa abitualmente il proselitismo manicheo: cfr. *contra Felicem* I 16, *CSEL* XXV, p. 819 (*et ista verba mala erunt et seductoria*); II 6, p. 833. La seduzione, del resto, gioca un ruolo importante nel mito manicheo, nel meccanismo di recupero della sostanza luminosa e divina imprigionata nella materia.

31. *non illam aut illam sectam*: l'attitudine scettica esclude, per evitare il rischio dell'errore, l'adesione a una scuola o tradizione definita, e afferma il valore supremo della *inquisitio*, della *σκέψις* in sé. Agostino interpreta quest'esperienza alla luce della rivelazione dell'assoluto, cristiano e platonico al tempo stesso: la filosofia neoplatonica sottrae infatti l'assoluto alla definizione positiva, in termini di essere, e apre all'intelletto finito la prospettiva di un infinito tendere, che non raggiunge mai il possesso del proprio oggetto, precisamente perché non è oggetto, non è definibile nella suprema oggettualità dell'essere. Nell'autentica tradizione neoplatonica, anche nella tradizione cristiana, la *σκέψις*, l'*inquisitio* si traduce nella tensione assoluta dell'intelletto, nella *ἐπέκτασις*, in un'approssimazione sempre più perfetta e divinizzante dell'irraggiungibile unione.

33-4. *et accendebar et ardebam*: in VIII,VII 17, Agostino preciserà che l'entusiasmo suscitato dal dialogo ciceroniano aveva provocato differiti propositi di «sublimazione» e rinuncia alla sensualità istintiva, un complesso gioco produttivo di «cattiva coscienza»: la preghie-

ra rivolta a Dio per ottenere la castità, ma il più tardi possibile («una volta letto l'*Ortensio* di Cicerone, ero mosso alla ricerca della sapienza, e tuttavia rimandavo... di applicarmi a cercarla... Io, adolescente miserrimo, ti chiedevo anche la castità e dicevo: "Dammi castità e continenza, ma non subito", poiché temevo che mi esaudissi troppo presto»).

35. *nomen Christi non erat ibi*: il cristianesimo, e soprattutto il legame con la persona di Cristo, amore costruttivo e fondamento di umiltà (VII,xx 26), si rivela nelle *Confessioni* come elemento di identità profonda, radicato nell'infanzia, più forte di tutti gli errori e le deviazioni dell'intelletto adulto. I libri dei *Platonici*, così importanti nella formazione agostiniana, non possono insegnare quella forma d'amore, perché non contengono il nome di Cristo, soprattutto non possono indicare la via per raggiungere la *patria*, il luogo dell'origine, che unicamente può rendere felici, ma non è oggetto di conoscenza pura, è il luogo in cui si abita, in cui l'individuo vive con la totalità di sé stesso, con l'io adulto che non contraddice l'io infantile (VII,xx 26). Gli errori dell'intelletto hanno la finalità di farci conoscere la gioia più intensa di tutte, la felicità delle cose ritrovate, del trionfo dopo la battaglia, del ritorno dopo la tempesta, della salute dopo la malattia, (VIII, III 7): l'itinerario delle *Confessioni* riconduce a un'Itaca interiore, in cui regna il nome di Cristo.

36-7. *nomen salvatoris*: con precisa consapevolezza linguistica Agostino sottolinea che *salvare* e *salvator* non appartengono al latino classico (*Salus enim latinum nomen est*), acquistando diritto di esistenza solo con l'avvento del Salvatore reale (*non fuerunt haec latina antequam veniret Salvator*: *Sermones* CCXCIX 6, PL XXXVIII, col. 1371). Cfr. Mohrmann III 1965, pp. 13-4.

37. *in ipso adhuc lacte matris*: il cristianesimo è radicato in profondità nell'infanzia perché appartiene al codice materno, allo stesso codice della lingua latina, che non è insegnata dai maestri, ma è nutrimento dispensato dalle nutrici (I,xiv 23). Quale meraviglia se Agostino ha strappato alla lingua latina le più insolite dolcezze per esprimere l'esperienza cristiana? Se ha posto i fondamenti di una pietà sentimentale, che solo il tardo Medioevo e l'età moderna sapranno vivere fino ai limiti di un'insostenibile estenuazione?

V 9, 1-2. *animum intendere in scripturas sanctas*: il primo tentativo di avvicinamento alle Scritture è deludente per il retore in formazione. Il *sermo humilis*, le apparenti ingenuità di un testo, di cui solo l'esegesi sapiente di Ambrogio rivelerà i tesori nascosti (cfr. V,xiv 24), non apportano risposta ai desideri suscitati dall'*Hortensius* (sulla Bibbia fino all'età di Gerolamo cfr. *The Cambridge History of the Bible I. From the Beginnings to Jerome*, ed. by P.R. Ackroyd-C.F. Evans, Cambridge 1970). Nel disegno provvidenziale che guida l'itinerario agostiniano,

anche questa conversione fallita, questo primo tentativo di armonizzare la *sapientia* dei filosofi e l'insegnamento materno, assumeranno un preciso significato. L'incontro successivo con la *sapientia* dei *Platonici* avrebbe infatti potuto mettere in discussione una fede nelle Scritture già da tempo acquisita, oppure avrebbe potuto confermarla, ma il merito apparente sarebbe stato da attribuire a quei libri, così carichi di suggestioni spirituali e intellettuali (VII,xx 26). In ogni caso la Scrittura non sarebbe stata quella patria ritrovata, di cui solo la maturità può conoscere il valore, perché non c'è bisogno di disconoscere in essa le proprie origini infantili (cfr. Ferrari 1979, pp. 173-82).

7-8. *Tullianae dignitati*: la nozione ciceroniana di *dignitas* presuppone una precisa concezione estetica, che riconosce il massimo della bellezza nelle forme che possiedono il massimo della funzionalità (*de Orat.* III 45, 178. Il tema non è lontano da quello che sembra essere, secondo il titolo, l'argomento del trattato agostiniano perduto, *de pulchro et apto*: cfr. *Conf.* IV,xiii 20. Per le possibili ascendenze ciceroniane di questo testo, cfr. Testard I 1958, pp. 49-66). Il supremo modello di questa coincidenza fra bellezza e funzionalità è l'universo stesso, che trova una precisa corrispondenza nella perfetta organizzazione del corpo vivente, ma anche nei manufatti della tecnica (la bellezza di una nave) o della più «cosmica» fra tutte le arti, cioè l'architettura. Per Cicerone quest'affinità strutturale fra l'ordine del discorso dell'*orator* e l'ordine del mondo non può non avere un significato politico, nel senso profondamente platonico del termine, significato che Agostino difficilmente potrebbe cogliere, dal momento che l'*orator* ha perduto, dopo Cicerone, la sua funzione politica. È interessante notare però che fra i molti argomenti da opporre ai manichei Agostino ricorre anche all'argomento, profondamente radicato in un'estetica classica, di un mondo che non può essere integralmente malvagio, se è suscettibile di essere espresso e descritto attraverso l'ordine del discorso (cfr. *contra epistulam fundamenti* 29, CSEL XXV, p. 230).

8. *refugiebat modum eius*: il tema della semplicità della Scrittura, priva di interesse per intelletti abituati agli artifici della retorica, è un tema ben noto dell'apologetica cristiana. Cfr. Lattanzio, *Div. Inst.* V 1, CSEL XIX, p. 401: «Questa è infatti prima di tutto la ragione per cui i sapienti, gli eruditi, i grandi di questo mondo non prestano fede alla sacra Scrittura, perché i profeti hanno usato un linguaggio semplice e quotidiano, il linguaggio adatto al popolo. Per questo hanno il disprezzo di quanti non sono disposti ad ascoltare o leggere qualcosa che non sia espresso con forbita eleganza: non si imprime nel loro animo se non ciò che accarezza l'orecchio con suono abbastanza dolce, mentre gli scritti che sembrano trascurati sono considerati da donnette, insignificanti, volgari». Nello stesso senso cfr. Arnobio, *adversus Nationes* I 59, CSEL IV, p. 39 (*barbarismis, solecismis obsitae sunt res vestrae et vitiorum deformitate pollutae*). Sul *sermo humilis*, derivato dal

linguaggio scritturale, nell'opera agostiniana, ha scritto pagine classiche E. Auerbach, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern 1958 (trad. it. *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, Milano 1960, pp. 33-67).

10. *cresceret cum parvulis*: l'espressione designa i diversi livelli di comprensione intellettuale e spirituale di cui il testo sacro è suscettibile, partendo dalla *littera*, dal piano storico dei fatti. Il metodo allegorico nell'esegesi scritturale, teorizzato e applicato da Origene, è trasmesso alla teologia latina dall'insegnamento di Ambrogio: nella tradizione medievale prenderà la forma della teoria così detta dei «quattro sensi della Scrittura» (su cui cfr. H. De Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* I-III, Paris 1959-64).

VI 10, 1. *incidi in homines superbe delirantes*: è questa la conclusione < di una sequenza narrativa serrata che registra, nella prospettiva finale di un disegno di salvezza, i tre momenti salienti dell'evoluzione giovanile agostiniana: l'esperienza dell'*Hortensius*, il tentativo di recupero intellettuale e consapevole del cristianesimo dell'infanzia, la deviazione nel manicheismo, cioè l'esperienza dell'errore. Su questa rapida sequenza si gioca anche il senso di un'interpretazione d'insieme delle *Confessioni* (cfr. Introduzione al libro III, pp. 208-10). Per un commento all'aggettivo *delirantes*, cfr. Cambronne 1989.

1-2. *carnales nimis*: la «carnalità» consiste prima di tutto nell'incapacità < di concepire un principio assolutamente spirituale a fondamento di tutte le cose, e investe quindi il mito dell'origine, da cui tutta la serie mitologica discende. Questa polemica è esplicitamente condotta da Agostino nel trattato in cui confuta uno degli scritti più diffusi, noto anche a un semplice *auditor* come era sempre rimasto (il polemi- sta si rivela, tuttavia, sempre puntualmente informato): la versione latina dell'*Epistula fundamenti*. Su questo testo, cfr. Alfarc I-II 1918-19, in partic. II, pp. 3-17, sul problema della costituzione del *corpus* di scritti canonici manichei, in forma di tetrade, pentateuco o eptateuco. Cfr. inoltre Puech 1960², pp. 515-6; Decret 1970, pp. 106-7. Il testo è trasmesso dalle citazioni agostiniane. Solo la pubblicazione delle *Epistulae*, facenti parte del *corpus* di scritti in traduzione copta, che sono stati scoperti nel 1930 a Medinet Mâdi nel Fayoum, in Egitto, potrà consentirci di verificare se il testo noto ad Agostino corrisponda o meno a una delle lettere autentiche di Mani: cfr. Decret 1970, p. 107, per la discussione critica delle tesi di Alfarc. Esponendo il fondamento di tutta la cosmogonia manichea (l'unico universalmente noto e, spesso, oggetto di commentari banali), cioè la separazione delle *duae substantiae* (il regno della luce e il regno delle tenebre), l'*Epistula* descrive il Padre delle luci, il sovrano benefico, come un meraviglioso corpo, che si identifica con i suoi regni e contiene nel-

le sue dodici membra la sapienza e i sensi vitali, l'intelletto e la vita. Questo immaginario cosmologico, quest'intima coincidenza fra il Padre e le regioni della luce, è oggetto di un'argomentata e puntuale polemica che difende la natura assolutamente spirituale e trascendente dei concetti di sapienza e verità, quindi, a maggior ragione, del fondamento ultimo di ogni sapienza e verità: in particolare è la prospettiva spaziale, che attribuisce alla sapienza una sua regione, a costituire il bersaglio dell'argomentazione agostiniana (*contra epistulam fundamenti* 15, CSEL XXV, pp. 212-3 *Si aerium vel etiam aetherium corpus diceret esse naturam dei, projecto inrideretur ab omnibus, qui sapientiae veritatisque naturam per nulla spatia locorum distentam atque diffusam sine ulla mole magnam et magnificam nec in parte minorem et in parte maiorem, sed per omnia aequalem summo patri, nec aliud habentem hic et aliud alibi, sed ubique integram, ubique praesentem... intueri valent*, «Se dicesse essere la natura di Dio un corpo aereo o etereo, di certo sarebbe irriso da tutti quanti sono in grado di realizzare che la natura della sapienza e della verità si estende, ma non nello spazio, e si diffonde grande e magnifica, ma senza massa e non in proporzione qui minore e là maggiore, ma ovunque eguale al padre sommo, e senza avere una cosa qui e un'altra là, ma ovunque integra, ovunque presente...»). L'analisi della natura dell'anima (non solo l'anima razionale, ma anche l'anima sensitiva, che vivifica il corpo senza essere divisibile in parti, presente tutta intera nella più piccola delle membra), fornisce l'argomento fondamentale per affermare quella radicale a-spazialità del divino, che costituisce l'indispensabile premessa per affermare la sua spiritualità e trascendenza (*ibid.* 16, pp. 213-4). Le facoltà stesse dell'anima, la memoria dell'uomo e persino degli animali, per non parlare dell'immaginazione, che giunge a fingersi gli infiniti universi di Epicuro, in definitiva quelle manifestazioni della potenza dell'anima che si ritrovano ai più diversi livelli della vita sensitiva, dimostrano concordemente la libertà del principio vitale da ogni condizionamento spaziale (*ibid.* 17-9, pp. 214-6). La «carnalità» dei manichei, quel sostanziale panteismo che Agostino può facilmente confutare con argomenti appartenenti alla tradizione stoico-platonica, è la «carnalità» di quanti non possiedono alcuna coscienza riflessa delle stesse facoltà della propria psiche: *Verumtamen cum carnalibus animis fortasse non sic agendum est, sed descendendum est potius ad eorum cogitationes, qui naturam incorpoream et spiritalem cogitando persequi vel non audent vel nondum valent, ita ut nec ipsam cogitationem suam eadem cogitatione considerent et inveniant eam nullo locorum spatio de ipsis locorum spatiis iudicantem* («Probabilmente con gli animi carnali non si deve discutere in questo modo, ma si deve piuttosto scendere al modo di pensare di quanti non osano o non sono ancora in grado di raggiungere con il pensiero la natura incorporea e spirituale, tanto è vero che non sono neppure in grado di considerare nel pensiero il proprio pensare, per

concludere che esso giudica delle realtà spaziali senza essere localizzato in uno spazio»: *ibid.* 20, p. 216). Una rappresentazione antropomorfica della divinità (che riafferma comunque la centralità dell'umano) è preferibile a un immaginario spaziale inevitabilmente panteistico, che fornisce una risposta sull'uomo partendo dalla cosmologia (cfr. *ibid.* 23, p. 220). Questo immaginario è tanto più fallace quanto più nega alla natura divina, alla sua presunta spazialità, il carattere dell'infinitudine, perché i regni della luce sono senza limiti su tre lati, ma irrimediabilmente limitati in basso dal cuneo oscuro della terra delle tenebre. La natura divina risulterebbe illimitata verso l'alto per natura propria, invasa verso il basso da un insediamento alieno: *aper-tum superius natura propria, intratum inferius aliena (ibid.)*. Il cuneus, il corpo estraneo, limita e aggredisce la luminosa spazialità divina come la grinfia di un rapace (*ibid.* 22, p. 219 *Deinde quam foeda figura terrae lucis adparet, tamquam fissa ungula nigro quodam cuneo subter artato*. *Ibid.* 24, p. 222 *Terra tenebrarum, quae terram lucis non modo vicinitate contingit, sed etiam penetratione dissulcat*). La terra della luce, squarciata da un'eterna ferita (*tamquam cuneo coartato discissam: contra Faustum* IV 2, CSEL XXV, p. 271), simile a un pane candido per tre quarti e nero per un quarto (*contra epistulam fundamenti* 21, CSEL XXV, p. 218), giace come un corpo indifeso, come un utero oscenamente aperto (*ibid.* 25, p. 224 *ut per infinitum porrectis et apertis membris iaceat, quibus foedissime atque turpissime ab inferiore parte recipiat etiam ipsum immensae magnitudinis inartatum illum cuneum terrae tenebrarum*). Come aveva esattamente affermato Platone, non esiste che un universo modellato sul modello assoluto e perfetto (*Tim.* 31ab). Trovare la ragione ultima del male, esercitare quella facoltà di distinguere, che solo un dio malvagio aveva vietato ai progenitori nel Paradiso terrestre (cfr., fra i testi editi di Medinet Mâdi, *Manichean Psalm-Book*, Ps. CCXLVIII, p. 57,7-10), significa rinunciare alla razionalità, all'ordine, al finalismo dell'universo classico (la $\chi\omega\rho\alpha$ platonica, lo spazio-materia di *Tim.* 52ae, che si connota ugualmente come un vuoto e una concavità, è la materia di un unico universo). Come osserva acutamente Agostino, la $\epsilon\lambda\eta$, pura privazione e pura potenzialità, è tuttavia una potenzialità positiva a ricevere l'impronta dell'eterno modello (cfr. *de natura boni* 18, CSEL XXV, p. 862 *Nec ista ergo hyle malum dicenda est, quae... per omnimodam speciei privationem cogitari vix potest. habet enim et ipsa capacitatem formarum... procul dubio bonum aliquid est etiam capacitas formae*). Conseguenza diretta della «carnalità» dell'immaginario manicheo, che identifica Dio con la sua dimora (cfr. *contra Felicem* I 18, CSEL XXV, p. 823 *Huius ergo terrae non est pater sed habitator?*), è infine la concezione, ancora più intollerabile, di un Dio che si rivela sostanzialmente corruttibile. In base a quest'accusa, nel 404, il manicheo Felice sarà condannato all'abiura (sul personaggio e sul procedimento, predisposto per la condanna, cfr.

Decret 1970, pp. 71-89). In primo luogo, se i regni della luce si identificano con la stessa sostanza divina, la ferita inferta dal cuneo delle tenebre la colpisce direttamente (*contra epistulam fundamenti* 24, CSEL XXV, pp. 221-2). In secondo luogo la terra delle tenebre non si limita a restare conficcata come un'unghia rapace nella spazialità divina, ma scatena una guerra che è all'origine di tutto l'oscuro disordine del mondo (il dominio della materia rivela un dinamismo «maschile», che contrasta con i caratteri tradizionalmente femminili dell'immaginario di una materia-madre: la logica del mito manicheo capovolge sui punti chiave la logica dei grandi miti mediterranei). Agostino accenna rapidamente a questa guerra in cui la natura divina, per effetto di una necessità a essa estranea, finisce per mischiarsi alla natura dei demoni, per subire cioè un'ulteriore e ancor più grave attentato alla propria incorruttibilità: «Come poteva quella gente delle tenebre accedere alla dimora di Dio, dov'è la luce inaccessibile (cfr. 1 Ep. Tim. 6,16), dove non accede se non colui a cui Dio lo ha concesso? Se invece ha ricevuto da Dio questo dono, non ha bisogno di espugnare il regno e di temere. Ma se questo dono Dio non lo aveva concesso, era al sicuro nel suo regno l'abitante della inaccessibile luce: che cosa poteva temere dalla gente delle tenebre, fino al punto di mischiare a essa una sua parte, sostanza sua, ciò che egli stesso è?» (*contra Felicem* II 7, CSEL XXV, p. 834). Gli accenni agostiniani (il *contra Felicem* è il resoconto stenografato di un dibattito orale) possono essere facilmente integrati con un testo ben più completo, ugualmente dipendente dall'*Epistula fundamenti*, su cui soprattutto verte la discussione con Felice: un vescovo nestoriano vissuto fra il VI e il VII sec., Teodoro Bar Khôni, nel libro XI dei suoi *Scholia*, che contiene un catalogo di sette eretiche, ci ha infatti lasciato una ben più completa descrizione della cosmogonia manichea (cfr. Cumont 1908). Il vero «scandalo» manicheo non consiste unicamente nel «dualismo», che condivide con altre tradizioni religiose e filosofiche (cfr. Pétrement 1947; Bianchi 1976; Bianchi 1978; Bianchi 1983²). L'autentico scandalo è forse piuttosto nel radicale rovesciamento della logica del mito della caduta. Nella tradizione occidentale, infatti, l'origine del male può essere ascritta alla rovinosa caduta dall'alto di un'entità di natura divina, che non si identifica con Dio: anima, angelo, ipostasi gnostica (l'irrequieta *Sophia*), che precipita per aver ceduto alla violenza di un impulso negativo interno (superbia, libidine) o per l'attrazione, quasi la forza di gravità, esercitata da una realtà inferiore e materiale. Nel mito manicheo, è invece l'aspirazione della terra oscura, con la sua fangosità e le sue nebbie, a trasformarsi in luce, a spingersi verso l'alto violando il confine divino, l'origine prima di ogni violenza e disordine. Quel desiderio di perfezione che produce nell'universo aristotelico il movimento dei cieli, l'imitazione mobile dell'eterno assoluto divino («L'amor che muove il sole e le altre stelle»), costituisce un atto di rivolta,

la trasgressione rovinosa di un ordine, l'inizio di una innominabile contaminazione, a cui il principio divino tenterà di porre riparo con la creazione successiva di una serie complessa di entità divine, e con la creazione di un universo che è soprattutto una complessa macchina di «decontaminazione».

2. *loquaces*: del maestro manicheo da cui attendeva la risposta ultima a tutti i suoi dubbi, Fausto di Milevi, Agostino sottolinea ripetutamente il fascino della parola, anche se proprio Fausto lo deluderà definitivamente, convincendolo del carattere mitico del sapere di Mani e dei suoi seguaci (cfr. *Conf.* V, III 3-VIII 14). Sulla persona di Fausto, i cui *Capitula* sono oggetto di confutazione nei trentatré libri del *contra Faustum*, cfr. Decret 1970, pp. 51-70. Agostino definisce l'*episcopos* Fausto *hominem gratum et iucundum verbis*, «uomo gradevole e brillante nell'eloquio» (*Conf.* V, VI 10), nel momento stesso in cui giudica da esperto i suoi limiti nella conoscenza delle arti liberali (V, VI 11), ma la sua evidente proprietà di linguaggio, sostenuta da una *cotidianiana sermocinandi exercitatio* (*ibid.*), costituisce una trappola pericolosa, a causa della seducente dolcezza: *et multi implicabantur in eo per inlecebram suaviloquentiae* (V, III 3). Fausto, *eloquio suavis, ingenio callidus*, «dolce d'eloquio, scaltro d'ingegno» (*contra Faustum* I 3, CSEL XXV, p. 253; cfr. *ibid.* I 1, p. 251 *acutum ingenium et lingua expolita*), che non esita a inventare qualche fantasioso neologismo, come *genese-dium* per significare l'*exordium* della *Genesi* (*ibid.* II 6, p. 260), si rivela in realtà un autentico figlio del serpente (*ibid.* I 3, p. 253, dove si ricorda la natura positiva del serpente nel mito manicheo, perché insegna ai progenitori la scienza del separare il bene dal male, che costituisce l'inizio di ogni vera conoscenza: cfr. *Manichean Psalm-Book*, Ps. CCXLVIII, p. 57, 7-10). L'arte della parola è evidentemente essenziale al proselitismo di una religione dalle grandi ambizioni ecumeniche, la cui rivelazione costituisce una complessa sintesi dei miti ariani e non ariani dell'impero sassanide, ma tende a recuperare ugualmente elementi del magistero spirituale di Zoroastro, Budda, Gesù. La varietà di lingue che ci hanno trasmesso l'insegnamento di Mani, dal greco al latino, al copto, al siriano, all'arabo, al persiano, al cinese, testimonia eloquentemente questa volontà di universalismo (cfr. Puech 1960², pp. 513-5. Sulle scoperte che hanno consentito di riscrivere la storia del manicheismo, cfr. Ries 1988, parte IV: *Le Manichéisme à la lumière des grandes découvertes du XXe siècle*, pp. 209-54).

3-4. *nominis tui et Domini Iesu Christi et paracleti*: l'apparente presenza della Trinità cristiana nella catechesi manichea può essere individuata su tre piani diversi, il piano cosmologico, la sfera liturgica della preghiera e dell'invocazione, il rapporto delle persone trinitarie, soprattutto le due ultime, alla persona di Mani. Nella cosmologia la struttura trinitaria non ha, evidentemente, natura di fondamento: fondamentale è l'ordine binario, anche se viziato da uno squilibrio

iniziale, che indebolisce il rigore logico del dualismo iranico originario, perché il manicheismo non riconosce una vera natura divina al principio del male. La triade si produce piuttosto per risolvere di volta in volta una situazione di crisi nell'ordine universale. Il Padre della Grandezza, signore della terra luminosa (sul tema del nome del Padre, la prima entità, la cui grandezza è la terra in cui risiede, cfr. *Kephalaia* XX, pp. 63-4; cfr. anche XXI, pp. 64-5, ecc.), è descritto polemicamente da Agostino come un dio lascivo, vestito di fiori, dal volto splendente, che farebbe arrossire una sposa pudica (*contra Faustum* XV 5, CSEL XXV, p. 425); lo circondano cantando dodici Eoni, vestiti anch'essi di fiori, che lo ricoprono di fiori. Divisi in gruppi di tre, gli Eoni abitano le terre disposte ai quattro punti cardinali. Le membra del corpo intelligibile divino costituiscono le cinque dimore: Intelligenza, Ragione, Pensiero, Riflessione, Volontà. La spinta delle tenebre verso la luce costituisce una vera e propria aggressione a questo regno felice. Il Padre si difende creando (o piuttosto «evocando»: il verbo manicheo della creazione è «chiamare», in siriano *q rā*) una prima triade costituita dal Padre, dalla Madre di Vita e dall'Uomo primordiale (l'*Urmensch* della tradizione gnostica) in cui trovano origine cinque elementi, diametralmente contrapposti agli elementi infernali della *terra pestifera* (le tenebre, il fuoco, il vento, le acque, il fumo: cfr. *contra epistulam fundamenti* 28, CSEL XXV, p. 229): l'aria limpida (o etere), il vento fresco, la luce, l'acqua vivificante, il fuoco che riscalda. Rivestito dei cinque elementi come di un'armatura e preceduto da un angelo stefanoforo, l'Uomo primordiale scende incontro al principio del male, che non può aggredire in combattimento, perché la guerra non appartiene alla natura del bene (è fuorviante pensare alla cosmogonia manichea in termini di «lotta» originaria): l'*Urmensch* si offre in realtà come nutrimento, come un'eucaristia cosmica ai figli delle tenebre, nel tentativo estremo di produrre la loro redenzione. Un simile atto d'amore è invece origine e causa di tutti i disordini, perché la materia luminosa della corazza dell'Uomo primordiale (i cinque figli), una volta divorata dai figli delle tenebre (è il primo episodio di antropofagia cosmica), si corrompe irrimediabilmente, rendendo gli stessi figli delle tenebre simili all'uomo morso dal serpente e dal cane arrabbiato. Precipitato nell'abisso della materia, l'Uomo primordiale invoca il Padre della Grandezza, che «evoca» una seconda Trinità, costituita dall'Amico delle Luci, dal Grande Architetto (o Grande Ban) e dallo Spirito Vivente (cfr. *contra Faustum* XX 9, CSEL XXV, p. 545 *spiritum potentem*). Lo Spirito risiede nelle cinque dimore divine, a ognuna delle quali corrisponde una di quelle emanazioni che Agostino liquiderà con il nome di *phantasmata*, privi della stessa profonda realtà naturalistica degli dèi pagani (*contra Faustum* XV 5-6, CSEL XXV, pp. 424-8): all'Intelligenza corrisponde l'Ornamento di Splendore, alla Ragione il Grande Re d'Onore, al Pensiero l'Adamas-

Luce, alla Riflessione il Re di Gloria, alla Volontà il Portatore, o Atlas, cioè il gigante che sorregge il peso del mondo (*contra Faustum* XV 6, CSEL XXV, p. 428). Lo Spirito Vivente richiama alla sua originaria divinità l'Uomo primordiale, che risale presso la Madre di Vita, mentre i figli dello Spirito, dopo aver ucciso gli Arconti, figli delle tenebre, costruiscono il mondo con i loro cadaveri (cfr. *contra Faustum* II 5, CSEL XXV, p. 258). Questa creazione priva di ogni intima concordia (cfr. soprattutto *contra Faustum* XXI, CSEL XXV, pp. 568-90) è costantemente minacciata dal potere degli Arconti: invocato dagli spiriti di luce, il Padre della Grandezza «chiama» il Messaggero, che a sua volta «evoca» le sue dodici ipostasi in forma di dodici vergini. Il Messaggero risiede nel sole, o più esattamente nel vascello solare, e nella catechesi in ambiente cristiano tende a identificarsi con una delle tre diverse manifestazioni del Cristo: Agostino contesta infatti ai suoi avversari di aver dislocato le tre persone della Trinità in tre sedi diverse, dissociando la *virtus* e la *sapientia* del Cristo, che sono collocate, rispettivamente, nel sole e nella luna: *et his obscaenissimis pannis vestris conamini adsuere ineffabilem trinitatem dicentes patrem in secreto quodam lumine habitare, filii autem in sole virtutem, in luna sapientiam, spiritum vero sanctum in aere!* («E questi vostri oscenissimi vestimenti avete provato ad adattare alla Trinità ineffabile, dicendo che il Padre abita in un separato luminare, e quanto invece al Figlio, la sua forza abiterebbe nel sole e la sua sapienza nella luna, mentre lo Spirito Santo abiterebbe nell'aria!»: *ibid.*, XX 6, pp. 540-1; cfr. anche XX 12, pp. 551-2). I vestimenti manichei sono *obscaenissimi* perché il Messaggero, il protagonista di questa terza creazione, ha la natura androgina di Ermete, la bellezza e il potere di seduzione dell'Efebo. Per forza di seduzione, presentandosi ai maschi in forma femminile e alle femmine in un corpo maschile (ma anche le dodici vergini possono svolgere questo duplice ruolo: cfr. *contra Faustum* XX 6, CSEL XXV, p. 540), il Messaggero tenta di strappare agli Arconti le scintille di materia luminosa che ne costituiscono la forza vitale: il liquido seminale perduto dagli Arconti nella furia di un improvviso accesso di concupiscenza (le femmine lasciano cadere i loro aborti) cade sulla terra e la feconda, suscitando la vita vegetale, animale, umana. La creazione dell'uomo segue un rituale di antropofagia e sessualità, perché il demone Asqaloun e la sua compagna Namraël generano Adamo ed Eva dopo aver mangiato i figli degli aborti caduti sulla terra (da essi dipende la generazione di ogni carne: cfr. *contra Faustum* VI 8, CSEL XXV, pp. 296-7): secondo la versione dell'*Epistula fundamenti*, mangiano i figli di demoni convocati a un'orgia collettiva (cfr. il testo conservato da Agostino in *de natura boni* 46, CSEL XXV, pp. 884-6). Nel momento in cui la luce, ancora una volta catturata e prigioniera in un corpo, quello dell'uomo, invoca di nuovo la sua liberazione, solo a questo punto il Messaggero, la Madre di Vita, l'Uomo primordiale e

lo Spirito Vivente inviano Gesù, per «risvegliare» nella luce dell'intelligenza un Adamo inerte e immerso nella materia. Creatura di potenze seconde, collocato all'ultimo stadio della creazione, Gesù rappresenta tuttavia per l'uomo la prima speranza di salvezza, a cui soltanto la venuta di Mani potrà garantire il raggiungimento di un obiettivo ultimo. È questa figura di Σωτήρ, di Salvatore cosmico, a incarnarsi in un corpo spirituale: «È venuto... in un corpo, un corpo spirituale... È venuto senza corpo (χωρίς σώματος). I suoi Apostoli hanno di nuovo proclamato di lui che ha preso la forma di schiavo, un'apparenza (σχήμα) di uomo» (*Kephalaia* I, p. 12, 21-6). La sua storia, la storia del Precursore, precede la proclamazione della missione di Mani (*ibid.*). Gesù e i suoi Apostoli appartengono alla natura dell'albero che produce buoni frutti (*Ev. Matth.* 15,13 e 7,17-20), sono elementi (στοιχεῖα) della luce, insieme ai maestri, agli eletti, ai catecumeni della santa chiesa (*Kephalaia* II, p. 20). Al di sopra di questa figura di salvezza e della sua incarnazione storica risplende la luce di un Gesù che tende a identificarsi con il Padre: «Gesù lo Splendore è ugualmente detto Padre. La sua grandezza è il vascello dell'acqua vivente» (*Kephalaia* XX, p. 64,2). Come l'*Anima mundi* della tradizione platonica, Gesù, principio di mediazione, è ugualmente presente nei recessi più oscuri dell'universo biologico. Incarnato in ogni forma vegetale, nei semi, nei frutti, nella carne della terra, subisce una sempre rinnovata passione nella forma dello *Jesus patibilis*, che recupera tutti i miti più arcaici della sovranità, della morte e rinascita vegetale: tutti i miti del «ramo d'oro» (*contra Faustum* XX 11, *CSEL* XXV, pp. 548-9): «Dite che la terra fecondata dallo Spirito Santo partorisce il Gesù passibile: tuttavia, come affermate, nel pendere da ogni pianta in forma di seme e di frutto è così contaminato da essere ulteriormente suscettibile di contaminazione, nelle carni di animali che a loro volta si cibano di animali innumerevoli, mentre è destinato a purificarsi solo in quella parte a cui provvede la vostra fame»). La parte finale del passo allude alla funzione purificatrice che assolve la nutrizione degli *electi*: le particelle di luce presenti negli alimenti – agli *electi* è consentito solo il cibo vegetale – sono recuperate nel momento in cui sono assimilate da un corpo purificato. L'agricoltura, l'attività che maggiormente ferisce e tormenta il Gesù passibile, calpestando le infinite «croci di luce» vegetali, in cui è crocifisso, sarà allora la più colpevole delle pratiche, più colpevole della stessa usura, come sottolinea la violenta polemica agostiniana (*En. ps.* CXL 12, *CCh*, S.L., XL, pp. 2034-5). In *Kephalaia* LXXXV, pp. 208-13, si pone esplicitamente il problema delle innumerevoli, involontarie offese alla croce (σταυρός) di luce nel cammino sulla terra e si afferma suggestivamente l'intima solidarietà di tutte le anime viventi nel regno della malattia e della sofferenza. Questa presenza a diversi stadi di diverse ipostasi del Cristo appartiene in profondità alla gnosi manichea e non può considerarsi un sem-

plice espediente di propaganda in ambito cristiano (cfr. Ries 1964). Agostino non manca di polemizzare puntualmente contro questa molteplicità di incarnazioni: «Diteci infine di quanti Cristi affermate l'esistenza. Non è forse diverso il Cristo passibile che genera la terra per averlo concepito dallo Spirito Santo (non solo sospeso a ogni albero, ma giacente persino nell'erba), altro quello che i Giudei crocifissero sotto Ponzio Pilato, e un terzo infine che si diffonde usando i veicoli del sole e della luna?» (*contra Faustum* XX 12, CSEL XXV, p. 550 *Postremo dicite nobis, quot christos esse dicatis. Aliusne est, quem de spiritu sancto concipiens terra patibilem gignit, omni non solum suspensus ex ligno, sed etiam iacens in herba, et alius ille, quem Iudaei crucifixerunt sub Pontio Pilato, et tertius ille per solem lunamque distentus?*). Il carattere fantasmatico di queste presenze confonde ogni sicuro sentiero e conduce alla follia: *nempe vias omnes vestra phantasmata perdiderunt, nempe nihil aliud sunt quam visa furentium* (*ibid.*, p. 552). Anche se questa accusa agostiniana rende esattamente la vertigine che ci coglie di fronte al proliferare degli universi spirituali della gnosi, è difficile sfuggire alla suggestione di un Cristo cosmico che si lascia «divorare» dalla materia per redimerla: «La materia (ὕλη) e i suoi figli mi divisero fra loro,/ mi gettarono nel loro fuoco, mi dettero un'apparenza amara./ Gli stranieri con i quali mi confusi, non mi riconobbero;/ assaggiarono la mia dolcezza, desiderarono prendermi con loro./ Io ero vita per loro, ma loro erano morte per me./ ...Io sono tutte le cose, io percorro i cieli, Io sono il fondamento, io sopporto/ la terra, Io sono la luce che risplende, che dà luce all'anima./ Io sono la vita del κόσμος: Io sono il latte che è/ in tutti gli alberi; Io sono la dolce acqua che è/ indegna dei figli della materia» (*Manichean Psalm-Book*, Ps. CCXLVI, p. 54, 17-30. I salmi CCXLII-CCCLXXVI, pp. 49-97, sono indirizzati a Gesù). A questo Gesù la spiritualità manichea, una spiritualità del *de profundis*, indirizza in suggestive forme liturgiche l'appello disperato alla redenzione: «Stai presso di me nell'ora della necessità (ἀνάγκη)./ Vieni a me presto, vieni a me Gesù, vieni a me mio forte/ Dio. Io ti adoro, io ti ho chiamato in un grido/ di innocenza; perché ho conosciuto che sei il redentore dell'anima» (Ps. CCLV, p. 65, 29-32). A questi accenti, che sono gli accenti della mistica cristologica di tutti i tempi (nelle *Confessioni*, Agostino ne ha certo dato una delle tonalità dominanti, raccogliendo l'eco dell'intensa emotività manichea), risponde un altro «grido» che è di speranza salvifica: «O mio Signore, la gioia del tuo dolce grido mi ha fatto dimenticare/ la vita; la dolcezza della tua voce mi ha fatto ricordare la mia città» (Ps. CCXLV, p. 53, 27-8). Come è stato già sottolineato (cfr. Ries 1964, p. 446), un evento salvifico si produce, nella gnosi manichea, perché un «grido», simile all'appello del primo martire Stefano (*Act. Ap. 7, 59*), è stato lanciato verso l'alto: verso il Padre o verso il Cristo σωτήρ, il Cristo-Luce (cfr. Ps. CCL, p. 59, 15-8). In questa tensione spirituale dagli in-

certi confini dogmatici, Gesù tende a coincidere con il Paracleto, il Nous-Luce: «Io voglio splendere in ricordo del Paracleto./ O Nous che sottometti la materia (ὕλη)/ versa la tua mercede sul mio spirito» (Ps. CCL, p. 59,10-2): «Vieni, mio Signore Gesù, il salvatore (σωτήρ) dell'anima che mi ha salvato/ dall'ebbrezza ed errore (πλάνη) del mondo (κόσμος)./ Tu sei il Paracleto che io ho amato dalla mia giovinezza:/ il tuo raggio splende in me come fonte di luce (λαμπάς):/ tu hai allontanato da me l'oblio dell'errore:/ tu mi hai fatto pensare al Dio beato e alle sue luci» (Ps. CCXLVIII, p. 56,15-20). Gesù è lo sposo del *Cantico* (tema di cui la mistica occidentale conoscerà tutte le variazioni): «Cristo, il mio sposo, mi ha posto nella sua camera nuziale,/ sono rimasto con lui nella terra (χώρᾱ) dell'immortale. Miei confratelli,/ ho ricevuto la mia corona./ Ho rivisto la mia terra, ho trovato i miei Padri, le divinità/ si sono rallegrate per me, i miei Eoni mi hanno dato il benvenuto» (Ps. CCXLIII, p. 63,3-6). Cristo, «il divino compagno» (Ps. CCXLIV, p. 64,16), è l'esempio di ogni solidarietà: «Sopportiamoci l'un l'altro, mio confratello, non ti sbigottire/ abbiamo un Dio che ha bisogno di noi, aiutiamoci/ nella sua compassione./ Gesù mi ha aiutato, io aiuterò te, mio amato» (Ps. CCXLIX, p. 58,16-9). Questi pochi testi, scelti fra una moltitudine, ci fanno comprendere le ragioni per cui Mani si attribuisce il titolo di «apostolo di Cristo»: *Manichaeus* (idest Mani) *apostolus Iesu Christi providentia dei patris* è la formula, non priva di ambiguità, con la quale inizia l'*Epistula fundamenti* (cfr. *contra epistulam fundamenti* 5, CSEL XXV, p. 197. Per la lunga discussione su questo titolo, che sembra identificare Mani con lo Spirito Santo, in quanto *providentia patris*, cfr. *ibid.*, 5-8, pp. 197-203. Sulla diffusione di questa formula, cfr. Ries 1964, p. 441; *contra Faustum* XII 4, CSEL XXV, p. 333,3-4, etc. Sulla dottrina che considera Mani una manifestazione corporea del Paracleto di Giovanni cfr. Puech 1949, pp. 42-3). I testi ricchi di *pathos* ci suggeriscono anche una risposta sull'incontro, almeno iniziale, del giovane Agostino con il messaggio manicheo. In esso aveva cercato un cristianesimo del cuore e dell'intelligenza, una terapia dell'anima sofferente e una risposta a quel desiderio di certezze spirituali che l'*inquisitio* filosofica e ciceroniana non poteva (e non voleva) fornire: non poteva fornirla neppure la fede semplice e certo semplificatrice di Monica, che voleva imporsi al di là di ogni mediazione intellettuale.

7. «*Veritas et veritas*»: nel *Codex coloniensis* la *Vita* di Mani inizia < con la formula dell'*Epistula fundamenti*, «Mani apostolo di Gesù Cristo», e continua «per volere di Dio Padre della Verità» (διὰ θελήματος θεοῦ πατρὸς τῆς ἀληθείας. Cfr. Henrichs-Koenen 1970, p. 139; *Cod.* 66,4-6). La missione di verità sembra procedere da questo rapporto diretto con il Padre: «E da lui tutto in verità mi fu rivelato/ e io procedo dalla sua verità/ ...la verità dei secoli/ e ho riferito la verità ai miei seguaci/ ...queste cose... ho insegnato ai viventi in virtù della

contemplazione della suprema verità che ho contemplato» (Henrichs-Koenen 1970, pp. 200-1; *Cod.* 67,1-14 και ἐξ αὐτοῦ πᾶν τάληθές μοι ἀπεκαλύφθη / κάκ τῆς ἀληθείας αὐτοῦ τυγχάνω / ...ἀλήθειαν αἰώνων. / και ἀλήθειαν μὲν ἐξέφηνα τοῖς ἐμοῖς ξυνεμπόροις / ...ταῦτα ...ὑπέδειξα τοῖς ζῶσιν / ἐκ τῆς θεωρίας τῆς ἀληθεστάτης ἦν θεωώρησα). La verità, la fuga dall'oblio dell'errore (πλάνη) è prima di tutto l'operazione del distinguere e separare: «Io ho distinto l'uno dall'altro questi due alberi e questi due regni,/ ...la fontana amara e la santa essenza (οὐσία) / di Dio. Ho distinto la Luce dalla Tenebra,/ la vita dalla morte, Cristo e la sua chiesa li ho distinti/ dall'indifferenza (ἀπάτη) dell'universo (κόσμος)./ Io ho conosciuto la mia anima e questo corpo che giace su di lei,/ ho conosciuto che sono nemici l'uno dell'altro prima della creazione» (*Manichean Psalm-Book*, Ps. CCXLVIII, p. 56,21-7). Così, nelle *Omèlie* di Medinet Mâdi, è descritta la gioia del discepolo sul cammino della verità: «Guarda, il mio capo porta il tuo peso,/ guarda, la mia nuca solleva il tuo frutto./ Guarda, i miei occhi guardano/ ...Guarda, le mie orecchie ascoltano la tua parola/ ...Il mio cuore è un trono/ ...Guarda, i miei piedi sono sul sentiero della tua verità./ Guarda, il mio spirito. Tu hai pagato il prezzo del suo riscatto» (*Manichäische Homilien* I, pp. 4-17, 5,18).

9. *de istis elementis mundi*: la radice della delusione provocata dall'esperienza manichea consisterà nel riconoscere quanto inadeguata fosse la risposta a una promessa di conoscenza totale, sul mondo, sull'uomo, su Dio (cfr. *Conf.* V,III 3-VII 12). In particolare, il prestigio della rivelazione manichea si gioca sulle nozioni verificabili, sul sapere concernente l'universo fisico, sapere indifferente ai fini della salvezza e felicità, ma che Agostino poteva facilmente confrontare con l'enciclopedia delle scienze acquisita nel corso dei suoi studi: l'ordine delle stagioni, il calcolo dei solstizi e degli equinozi (V,III 6), la razionalità matematica dell'universo si oppone all'incontinente «delirio» manicheo. In realtà Mani aveva promesso la *sapientia*, ma una *sapientia* radicalmente «altra», che segue la «logica» più oscura e labirintica del pensiero mitico, della discesa nell'inconscio collettivo: «Voglio insegnarvi un'altra felicità (εὐδαιμονία), un'altra sapienza (σοφία), un'altra potenza (*šam*: il termine copto corrisponde sostanzialmente al greco δύναμις, che implica la nozione di forza capace di produrre movimento)» (*Kephalaia* III, p. 23,27-8). Il classicismo filosofico e dialettico dei dialoghi di Cassiciacum non si comprende veramente se non si pensa a questa felicità di una «razionalità» ritrovata, di una ritrovata misura e chiarezza.

14-5. *libris multis et ingentibus*: come è stato notato (cfr. *Decret* 1970, pp. 94-104), nelle controversie dirette con i manichei Fortunato e Fausto, Agostino non cita mai direttamente i testi manichei (a eccezione di una vaga allusione al *Thesaurus in contra Faustum* XV 4, CSEL XXV, p. 422), mentre l'*Epistula fundamenti* è citata nel *contra*

Felicem. Agostino parla genericamente di *libri* e di *codices*, sottolineando il contrasto fra la preziosità dei testi e la loro funzione malefica di bisaccia del pane dell'inganno (*contra Faustum* XIII 6, CSEL XXV, p. 384). Con particolare sarcasmo, allude ai materiali del libro, per sottolineare che contraddicono tutti i precetti manichei, utilizzando una materia animale che sarebbe proibita sulle tavole dei fedeli, catturando la sostanza della divinità in codici splendidamente rilegati, nei quali una materia di tenebra si mescola inseparabilmente alla luce della pagina bianca (*ibid.* XIII 18, p. 399). Sul manicheismo come religione del Libro e sulle sue fonti, cfr., oltre ai testi già citati, Widengren 1977, pp. 249-313; Böhlig 1989; Ort 1967, pp. 20-45. Sull'iconografia manichea, resta fondamentale von le Coq 1923. L'omelia detta «della grande guerra» accenna a un volume di «Immagini» fra le scritture manichee: «Io piango sulle pitture (γραφῆται) delle mie "Immagini"... la loro bellezza» (*Manichäische Homilien* II, p. 18,4). Lo stesso testo è ricordato nell'elenco dei libri destinati a essere ritrovati alla fine delle persecuzioni, con la ricostruzione della chiesa del tempo finale (*ibid.*, pp. 24-5).

16. *pro te sol et luna*: l'accusa sembra essere quella di praticare un culto degli astri, come Agostino sembra ripetere nel *de beata vita* (cfr. 1,4, CCh, S.L., XXIX, p. 67 *incidi in homines, quibus lux ista, quae oculis cernitur, inter summe divina colenda videtur*). In realtà, come è stato osservato, Agostino contraddice questa affermazione polemica dopo qualche linea, quando afferma che meglio sarebbe stato per loro amare questo sole, che almeno è vero per gli occhi, piuttosto che quelle falsità, quei fantasmi di splendore (più avanti, ll. 21-3. Cfr. Decret 1970, pp. 230-1). Negli stessi trattati antimanichei la posizione resta ambigua. Nel *contra Fortunatum*, in cui Agostino rende omaggio al valore morale degli avversari, ricorda la pratica dei fedeli di orientarsi verso il sole al momento della preghiera e sottolinea che niente di vergognoso, *nihil turpe*, aveva mai potuto constatare in essa (cap. 3, CSEL XXV, p. 85. Cfr. *de moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum* II 8,13, PL XXXII, col. 1351 *Sol iste cui genu flectitis*). Nel *contra Faustum* (XX 6, CSEL XXV, p. 540) precisa che il sole verso il quale si rivolge la preghiera manichea è rappresentato in forma di vascello (tradizione del resto antichissima, soprattutto egiziana), che diffonde la luce da una sorta di finestra triangolare (per la discussione sul significato di questo triangolo, simbolo trinitario o simbolo sessuale, cfr. Decret 1970, pp. 228-9 nota 5). L'accusa di adorare il sole e la luna risulta in questo testo aggravata dal fatto che i manichei ricorrono, a questo scopo, all'autorità delle Scritture cristiane (*contra Faustum* XVI 10, CSEL XXV, p. 449). Oggetto vero dell'accusa è però il fatto di non praticare il culto di Cristo, ma di qualcosa di indefinibile, *Christi nomine nescio quid*, e di adorare imprecise divinità, collocate nel cielo visibile o proliferanti nell'immaginazione. Il sole e la luna svol-

gono comunque un ruolo di grande importanza nella cosmologia e soteriologia manichea (da qui l'importanza di un'astronomia fantasiosa, che Agostino potrà facilmente contestare. Felice ne sottolinea la funzione, in *contra Felicem* I 9, CSEL XXV, p. 811). Nella gerarchia metafisico-cosmologica delle Luci, il sole e la luna rappresentano la Luce increata e generata, che si colloca al terzo stadio, dopo la Luce inaccessibile del Padre, la luce di I *Ep. Tim.* 6,16, e dopo la Luce increata e ingenerata della Terra luminosa. I luminari celesti sono costituiti di «fuoco benefico» e di «acqua benefica» (cfr. *de haeresibus* 46, PL XLII, col. 35 *Naves autem illas... ita distinguunt, ut lunam dicant factam ex bona aqua, solem vero ex igne bono*): gli attributi del Figlio, la *potentia* e la *sapientia* risiedono rispettivamente nel sole e nella luna (*contra Faustum* XX 2, CSEL XXV, p. 536).

19-20. *non est commutatio nec momenti obumbratio*: Agostino individua esattamente che la cosmologia manichea, nel suo fondamento ultimo, è incompatibile con la nozione di un Dio incorruttibile nella stabilità eterna dell'essere. La radice del dramma cosmico è infatti nella contaminazione, nel miscuglio, nella versione perversa della crasi universale stoica: «Quanto alle loro affermazioni, secondo le quali una parte stessa della natura divina si trova dovunque, nei cieli, in terra, sotto terra, mischiata in tutti i corpi, secchi e umidi, in tutte le carni, in tutti i semi degli alberi, delle erbe, degli uomini, degli animali, questo non avviene per la potenza della divinità, presente in tutte le cose da amministrare e governare, senza alcun legame inquinante e corrompente (quello che noi affermiamo di Dio): avviene perché essendo prigioniera, oppressa, contaminata, si scioglie, si libera e si purifica, affermano, non solo attraverso il percorso del sole e della luna, o le virtù della luce, ma anche per opera degli eletti» (*de natura boni* 44, CSEL XXV, p. 881 *Iam vero quod ipsam partem naturae dei dicunt ubique permixtam in caelis, in terris, sub terris, in omnibus corporibus, siccis et humidis, in omnibus carnibus, in omnibus seminibus arborum, herbarum, hominum, animalium, non potentia divinitatis sine ullo nexu incoquinabiliter, incorruptibiliter omnibus rebus administrandis regendisque praesentem, quod nos de deo dicimus, sed ligatam, obpressam, pollutam, quam solvi, liberari purgarique dicunt, non solum per discursum solis et lunae et virtutes lucis, verum etiam per electos suos*). Tutta la requisitoria contro Felice parte dalla constatazione della *corruptio Dei* nella cosmologia manichea, per condurre l'accusato ad accusare sé stesso (*contra Felicem* II 14-22, CSEL XXV, pp. 843-52. Cfr. *ibid.* 14, pp. 843-4: AUG.: *Qui dicit corruptibilem esse naturam et substantiam dei, anathemandus est, an non?*... FEL.: *Etiam anathemandus est, si probatum fuerit esse verum*).

40-4. *phantasmatis... corpora*: l'accusa di aver prodotto un universo fantasmatico e di credere nella sua falsità è un tema centrale nella polemica antimanichea di Agostino. Tema che meriterebbe un preciso

studio terminologico, perché la nozione di *phantasma* è del tutto negativa e si distingue qui dalla nozione aristotelica del «fantasma» come immagine di un corpo assente, che Agostino designa come *phantasia corporis*, dopo aver stabilito una gerarchia delle certezze. Questa è costituita, in ordine decrescente, dai corpi oggetto di sensazione (1), dall'immaginazione dei corpi in loro assenza (2), dai corpi grandi, infiniti, di cui immaginiamo l'esistenza partendo dall'esperienza dei corpi sensibili e dalla loro immagine (3): a questo stadio non esiste più nessuna garanzia di certezza. Le presenze fantasmatiche dell'universo manicheo non possiedono neppure la naturalistica realtà e corposità degli dei pagani, appartenenti all'ordine delle cose che sono, anche se non sono da venerare: *verum vos eis* (scil. *paganis*) *esse longe deteriores, quod illi ea colunt, quae sunt, sed pro diis colenda non sunt* («Ma voi siete molto peggio di loro, perché essi venerano cose che sono, anche se non sono da venerare come divinità»: *contra Faustum* VI 5, CSEL XXV, p. 539. La polemica si sviluppa - cfr. 6-9, pp. 540-4 - con una rilevante riflessione, pp. 541-2, su *phantasia* e *cogitatio*). Fra i numerosi testi su questo tema cfr. *contra epistulam fundamenti* 18, CSEL XXV, p. 215; 43, p. 248; *contra Faustum* XV 6, CSEL XXV, p. 427; XV 10, p. 449; XX 15, pp. 555-6; XX 20, p. 560; ecc.

45. *vita vitarum*: c'è una gerarchia delle certezze in ordine ascendente, che può considerarsi simmetrica alla gerarchia discendente evocata prima. Al grado più basso è la certezza dei corpi, al grado intermedio la realtà al di sopra dei corpi, cioè la vita, che si identifica con l'anima, al grado supremo il fondamento della vita, che trascende al tempo stesso i corpi e l'anima. L'espressione iterativa ha il valore dell'espressione *caelum caeli*, che rinvia alla trascendenza della realtà fondante rispetto alla realtà fondata (cfr. J. Pépin, *Recherches sur le sens et les origines de l'expression «caelum caeli» dans le livre XII des «Confessions» de saint Augustin*, «Archivum Latinitatis Medii Aevi - Bulletin du Cange» XXIII 1953, pp. 185-274).

11, 51. *quinque elementa*: abbiamo già sottolineato il ruolo dei cinque < elementi nella cosmogonia manichea. L'Uomo primordiale, quando scende a difendere la Terra luminosa contro l'aggressione delle tenebre, si ricopre di un'armatura costituita da cinque elementi benefici, contrapposti agli elementi «inquinanti» della Terra tenebrosa. Come rileva polemicamente Agostino, di questi cinque elementi solo la luce si contrappone alle tenebre, tre sono comuni e l'aria non si può considerare contrapposta al fumo: «Ma voi uomini dottissimi ci tirate fuori dal vostro armamentario non so quale Primo Uomo, che scende dal popolo della luce per sconfiggere il popolo delle tenebre, armato delle sue acque contro le acque nemiche, del suo fuoco contro il fuoco nemico, dei suoi venti contro i venti nemici. Perché allora non con il suo fumo contro il fumo nemico e con le sue tenebre contro le tenebre ne-

miche, bensì, come voi dite, contro il fumo si arma di aria e contro le tenebre di luce? Forse perché il fumo e le tenebre sono cattivi, la bontà dell'Uomo non poté averli? Per contro sono buoni gli altri tre: acqua, vento, fuoco. Perché la malizia della gente nemica poté averli? Qui rispondete: ma l'acqua del popolo delle tenebre era cattiva... perché allora contro il cattivo fumo non poté servirsi di un fumo benefico? Non è forse perché le vostre menzogne svaniscono in fumo e si dissolvono come il fumo stesso?» (*contra Faustum* II 3, CSEL XXV, p. 256 *Sed videlicet doctissimi homines profertis nobis ex armario vestro nescio [per nescio] quem primum hominem, qui ad gentem tenebrarum debellandum de lucis gente descendit, armatum aquis suis contra inimicorum aquas et igne suo contra inimicorum igne et ventis suis contra inimicorum ventos. Cur non ergo et fumo suo contra inimicorum fumum et tenebris suis contra inimicorum tenebras, sed contra fumum aere, ut dicitis, armabatur et contra tenebras luce? an quia mala sunt fumus et tenebrae, non ea potuit habere bonitas eius? bona ergo sunt illa tria: aqua, ventus, ignis. Cur ergo ea potuit habere malitia gentis adversae? hic respondetis: sed aqua illa gentis tenebrarum mala erat... cur ergo et contra malum fumum non potuit adferre fumum bonum? an in fumo vestra mendacia tamquam fumus ipse evanescunt atque deficiunt?* Sullo stesso tema cfr. in *contra epistulam fundamenti* 28, CSEL XXV, pp. 228-9, la citazione del testo manicheo; cfr. *Kephalaia* LIX, pp. 148-51).

55-6. *non credebam: illa... credidi*: la delusione profonda nei confronti della gnosi manichea nasce dal constatare che la conoscenza promessa è interamente fondata sul mito. Un mito che però richiede la fede, a differenza del mito classico, ormai interamente risolto in una dimensione estetica, che si poteva recuperare a una sfera conoscitiva attraverso la mediazione dell'interpretazione simbolica e allegorica.

61-2. *interior intimo meo et superior summo meo*: è la splendida definizione della *vita vitarum* precedentemente evocata. L'assoluto, la verità che è vita dell'anima, ne costituisce il nucleo più intimo: questo fondamento dell'interiorità trascende il vertice stesso dell'anima, il nous-intelletto, l'*intellectum mentis* individuale e limitato. L'assonanza *interior-superior* sottolinea, con il magistero della retorica, l'evidenza spirituale di una realtà ontologica: tutta l'opera di Agostino potrebbe essere invocata per commentare questo testo.

63. *aenigma Salomonis*: l'immagine sovraccarica di simboli e significati della donna folle che offre un nutrimento furtivo (cfr. *Prov.* 9,13-8), un nutrimento che non può non avere anche il sapore delle pere rubate dell'adolescenza (*Conf.* II, IV 9-VI 13), conclude la serie di metafore nutritive, che attraversa il testo di *Conf.* III, VI, una densissima sintesi di tutta la polemica agostiniana contro la cosmologia e cosmogonia manichea (su queste metafore, cfr. Ferrari 1978). Nei *Proverbi* la misteriosa figura della Follia, l'*aenigma Salomonis*, invita

ostentatamente i passanti a un convito uguale e contrario al convito della Sapienza (*Prov.* 9,1-12. Sul testo usato da Agostino, che non è quello della *Vulgata*, cfr. La Bonnardière 1975, pp. 51-4). Il cibo che non sazia, mangiato furtivamente, come in casa di una meretrice, è l'inganno degli eretici, la *fallacia haereticorum*, e la donna sfrontata, che sembra promettere insieme i piaceri carnali del cibo e del sesso (come i miti manichei di sessualità e antropofagia) è quella stessa *superba et curiosa cupiditas* che Agostino ha incontrato in sé, nell'intimo del suo io carnale, prima di incontrarla nella persona degli eretici (cfr. *de Genesi contra Manichaeos* II 27,41, PL XXXIV, col. 218). È stato sottolineato che l'oggetto della violenta polemica agostiniana è quell'insieme di ignoranza, velleitarismo e ricerca di conoscenza a buon mercato che caratterizza retrospettivamente l'esperienza del manicheismo (cfr. Peters 1986, in partic. p. 63). Il pane nascosto indica certo il carattere settario e segreto del sapere manicheo, contrario a quella *consensio doctorum indoctorumque* che garantisce la cattolicità (cfr. *contra epistulam fundamenti* 14, CSEL XXV, p. 211). L'affinità del tema dell'*aqua furtiva* con il tema fondamentale del furto delle pere induce a formulare una precisa ipotesi: la *curiositas* che la donna sfrontata rappresenta è la *curiositas* dell'esperienza del male, il male che sembra sottrarsi a ogni giustificazione, il male che l'arte poetica non può esorcizzare con la perfezione della forma, la forza distruttiva di Catilina, il piacere, la *miserecordia* malsana del veder soffrire, il male di un mondo costruito con la materia immonda dei cadaveri: il male senza mediazioni possibili che negli itinerari mitici manichei sembra venire incontro a ogni passo.

VII 12, 3. *unde malum*: è l'interrogativo che pongono i proseliti del manicheismo, ma è anche l'interrogativo fondamentale a cui Agostino dovrà rispondere per superare l'esperienza manichea (cfr. *Conf.* VII,III 4 *quia videbam quaerendo, unde malum*). Una sintesi ardita fra le soluzioni di Plotino in polemica contro la gnosi e la riflessione sulla *Genesis*, sulla volontà e sul peccato (cfr. VII,III 4-XVI 22) sarà la risposta agostiniana (sul problema del male cfr. soprattutto Bezançon 1965, pp. 133-60; Hick 1977²; Evans 1982). Nelle *Retractationes* Agostino annoterà che ogni sua affermazione della non-negatività di ogni natura e sostanza, in quanto natura o sostanza, è in realtà un'affermazione diretta contro i manichei (*Retractationes* I 10,1, CCh, S.L., LVII, pp. 29-30), anche se l'opera apertamente più avversa è il *de Genesi contra Manichaeos* (PL XXXIV, coll. 73-220), scritta nel 388/9, alcuni anni prima delle *Confessioni*.

3-6. *utrum forma... sacrificarent de animalibus*: è una rapida sintesi della polemica manichea contro l'Antico Testamento, che Agostino difenderà appassionatamente nei trentatré libri del *contra Faustum* e nei commentari sulla *Genesis* (sul rapporto fra manicheismo e tradizio-

ne ebraica, cfr. Decret 1970, pp. 123-49: alle pp. 133-43 le utilissime tavole dei testi in discussione nel *contra Faustum*). Negli *Acta Archelai*, opera della prima metà del IV sec., attribuita a Egemonio, che dovrebbe trasmettere la testimonianza di una controversia fra Mani e Archelao, al fondatore si attribuisce l'affermazione che gli insegnamenti della Legge e dei Profeti si devono attribuire a Satana: Satana ha parlato per loro intermediario (Hegemonius, *Acta Archelai* XLIV [XL], hrsg. von C.H. Beeson, Leipzig 1906, p. 65). Sull'avversione all'Antico Testamento e alle *Lettere* apostoliche, cfr. *Retractationes* I 9, CCh, S.L., LVII, p. 29). Per la difesa agostiniana dell'Antico Testamento, cfr. soprattutto Maher 1946; Decret I 1978, pp. 239-52; Cantaloup 1955.

8. *nisi privationem boni*: la dottrina del male come privazione di essere consente ad Agostino di superare il dualismo, in una prospettiva plotiniana (cfr. *Conf.* VII, XII 18-XIV 20, dove il ritorno a sé stesso e l'intuizione della non-sostanzialità del male sono attribuite esplicitamente alla nuova, grande esperienza intellettuale dei libri dei *Platonici*). Tutte le cose che sono, in quanto sono, sono buone: private di ogni bene sarebbero ridotte al non-essere, quindi il male di cui continua a chiedersi angosciosamente l'origine, *unde*, può definirsi come *non-substantia*. Se fosse infatti una sostanza incorruttibile sarebbe un assoluto bene, mentre una sostanza corruttibile non potrebbe corrompersi se non avesse in sé qualcosa di buono (*Conf.* VII, XII 18). Su questo tipo di argomentazioni, ripetute in tutte le variazioni nel corso dell'opera agostiniana, si fonda ad esempio il trattato antimanicheo *de natura boni*, scritto nel 399, nella temperie spirituale delle *Confessioni* (cfr. CSEL XXV, pp. 853-9): lo stesso male fisico, la *corruptio* nella forma ripugnante della *putredo*, si alimenta consumando il bene, cioè l'essere, ma se arrivasse a prevalere totalmente distruggerebbe sé stessa annullando la realtà dell'oggetto su cui agisce (*ibid.* 20, p. 864 *Sed etiam ipsa, quae proprie ab omnibus corruptio corporis dicitur, id est ipsa putredo, si adhuc habet aliquid, quod alte consumat, bonum minuendo crescit corruptio. Quod si penitus absumperit, sicut nullum bonum, ita nulla natura remanebit, quia iam corruptio quod corrumpat non erit. Et ideo nec ipsa putredo erit, quia ubi sit omnino non erit*). La variazione puramente logica di questa argomentazione consiste nell'identificare l'essere con la *species*, cioè con l'ordine classificatorio, il *modus* in cui si colloca, mentre il male supremo si sottrae a ogni classificazione e quindi è pura privazione (cfr. *de diversis quaestionibus* 6, CCh, S.L., XLIV A, p. 14 *Omne igitur quod est, sine aliqua specie non est. Ubi autem aliqua species, necessario est aliquis modus; et modus aliquid boni est. Summum ergo malum nullum modum habet; caret enim omni bono. Non est igitur, quia nulla specie continetur; totumque hoc nomen mali de speciei privatione repertum est*).

11-5. *Deum esse spiritum... sicut Deus*: cfr. *Ev. Io.* 4, 24 «Dio è spi- <

rito; e quelli che lo adorano lo devono adorare in spirito e verità». La nozione di Dio come «spirito» si oppone evidentemente all'immaginario spaziale della cosmologia manichea, che secondo Agostino tende a identificare il Padre, *habitor* della Terra Luminosa, con il suo stesso regno. Si contrappone anche all'immagine blandamente panteistica, ma carica di suggestione, che Agostino descrive in *Conf.* VII, v 7, l'immagine che coltiva nella complessa fase di passaggio dal manicheismo al platonismo: Dio come un infinito mare, in cui l'universo s'immerge come una spugna e avidamente s'impregna. La distinzione fra corpo e spirito (anche se il linguaggio definisce spirito, cioè πνεῦμα, una realtà fisica come il vento) fonda l'ordine gerarchico della realtà, al cui vertice si colloca lo spirito immutabile, mentre la natura creata dello spirito mutevole rappresenta la mediazione con l'ordine infimo dei corpi (cfr. *de natura boni* 1, CSEL XXV, p. 835 «Ogni natura o è spirito o è corpo. Dio è spirito immutabile, la natura creata è spirito mutevole, ma migliore del corpo; il corpo non è spirito, a parte quando si definisce "spirito", in un'altra accezione, il vento». Questa gerarchia è connotata, in senso ascendente, da una progressiva libertà dai condizionamenti spazio-temporali: mentre la natura corporea è evidentemente soggetta al tempo e allo spazio, la natura spirituale creata è unicamente soggetta alla dimensione della temporalità, e lo spirito increato divino, è in senso proprio, «assoluto», cioè sciolto da ogni condizionamento (cfr. *de Genesi ad litteram* VIII 20-1, CSEL XXVIII, pp. 259-60: testo che avrà notevole rilievo sulle teorie dell'anima nell'alto Medioevo). La concezione di Dio come «spirito» consente di attribuire all'assoluto l'onnipresenza totalizzante e non parzializzata, l'essere *ubique totus* non condizionato da alcuna dimensione, mantenendo tuttavia l'assoluto nella realtà dell'essere, nella prospettiva dell'ontologia, mentre l'assoluto neoplatonico, di Plotino e Porfirio, ma anche del neoplatonico cristiano Dionigi l'Areopagita, è infinitamente al di là dell'essere, è predicabile solo con il linguaggio della teologia negativa. Per un'analisi del linguaggio dei *Sermoni*, cfr. Schumacher 1957.

17. *ad imaginem Dei*: contro l'antropologia manichea, che immagina la creazione dell'uomo come opera del demone Saclas, nutrito con la sua compagna dei cadaveri immondi degli aborti demoniaci, capace di imprigionare tenacissimamente la luce divina nel corpo mortale, Agostino recupera in profondità l'antropologia di *Gen.* 1, 26-7, la concezione dell'uomo come *imago Dei* (sulla creazione manichea di Adamo ed Eva, cfr. *de haeresibus* 46, 14, CCh, S.L., XLVI, p. 317 *Adam et Evam ex parentibus principibus fumi asserunt natos, cum pater eorum nomine Saclas sociorum suorum fetus omnium devorasset, et quidquid inde commixtum divinae substantiae coeperat, cum uxore concumbens in carne prolis tamquam tenacissimo vinculo colligasset*, «Dicono che Adamo ed Eva nacquero dai Principi del Fumo: il padre loro, di nome Sa-

clas, avendo divorato gli aborti di tutti i suoi compagni, e avendo di qui tratto un qualcosa frammischiato di sostanza divina, giacendosi poi con la moglie lo avrebbe tenacissimamente imprigionato nella carne della sua progenie». Un'efficace sintesi dell'antropologia di Agostino in *de diversis quaestionibus* 51, CCh, S.L., XLIV A, pp. 78-82, dove il testo della *Genesi* è commentato in rapporto alla dottrina paolina dell'*exterior homo* che si corrompe e dell'*interior homo* che si rinnova (2 Ep. Cor. 4,16): a differenza di quanto sostengono i Platonici (cfr. Civ. XIV 5, CCh, S.L., XLVIII, p. 420), che tuttavia non raggiungono la follia dei manichei, non è incongruo sostenere che anche il corpo è fatto *ad similitudinem Dei*. Il fondamento di questa affermazione è nello stesso testo scritturale, nel *fecit Deus omnia bona valde* di Gen. 1,31, che è in realtà il fondamento di tutta la teodicea cristiana (*de diversis quaestionibus* 51, 2, CCh, S.L., XLIV A, p. 79. Sullo stesso tema, cfr. *de Genesi contra Manichaeos* I 17,27-18,29, PL XXXIV coll. 186-7; *de Genesi ad litteram liber imperfectus* 16, CSEL XXVIII, pp. 497-9). Al di là della polemica, l'antropologia agostiniana dell'*imago Dei* (nozione su cui tutta la tradizione dell'antropologia cristiana è fondata) raggiungerà i suoi vertici nella riflessione sull'*imago Trinitatis* (su questo tema cfr. Schmaus 1967²).

13, 18-22. *iustitiam veram interiorem... non alibi alia nec alias aliter*: la < vera giustizia interiore si identificherà con l'evangelico «ama il Signore tuo con tutto il tuo cuore» (Ev. Marc. 12, 30-3; Ev. Matth. 22,37-9; Ev. Luc. 10,27). Il rinvio alla giustizia interiore costituisce un passaggio squisitamente platonico. Il problema è infatti quello del rapporto fra una legge divina immutabile, corrispondente alla platonica giustizia in sé, e la diversità dei precetti divini (per i manichei presupposti divini) nel trascorrere del tempo e della storia, data l'evidente diversità dell'Antico e Nuovo Testamento. Problema che può considerarsi parallelo a quello posto dalla temporalità di un mondo creato da un Dio al di fuori del tempo. La giustizia assoluta, nella sua trascendenza, è anche la giustizia interiore, il codice originario, che consente all'anima di riconoscere e praticare il giusto, quindi di essere giusta essa stessa (dall'articolazione di questi temi nasce tutto il grande progetto educativo-politico della *Repubblica* di Platone). Quando scrive le *Confessioni*, Agostino sembra non conoscere ancora i *Capitula* di Fausto, che si rivelerà un temibile esegeta dell'Antico Testamento (sulla data di composizione del *contra Faustum*, intorno al 400, ma difficile da definire con certezza, cfr. Decret 1970, pp. 62-3). Conosce però, per averli esplicitamente confutati, gli attacchi del manicheo Adimanto all'antica Legge (cfr. *Retractationes* I 22, CCh, S.L., LVII, pp. 63-4 *Quaedam disputationes Adimanti... quas conscripsit adversus leges et prophetas, velut contraria eis evangelica et apostolica scripta demonstrare conatus*). Il *contra Adimantum* è scritto verso il 394, anteriormente alle

Confessioni: l'argomentazione di Agostino, per cui l'Antico Testamento ha valore «figurale», valore di *umbra* rappresentativa della pienezza di verità, è fondata, come in questo capitolo delle *Confessioni*, sulla nozione di una *mirabilis atque ordinatissima distributio temporum*, secondo la quale Dio ha educato e indirizzato il popolo di Israele (cfr. *contra Adimantum* 3, CSEL XXV, p. 122). Sui fondamenti ontologici del «mutevole», cfr. Sauté 1973.

43-7. *Numquid iustitia... quas experti non sunt*: il recupero della teodicea avviene in due tempi, con argomentazioni strettamente connesse. In primo luogo Agostino difende la continuità fra Antico e Nuovo Testamento richiamandosi al principio di un'unica giustizia, che trascende il tempo e la storia, ma si manifesta nella diversità delle circostanze temporali e storiche (non si deve dimenticare che la riflessione sulla temporalità, in una prospettiva fortemente escatologica, è comune anche alla spiritualità manichea: cfr. soprattutto, sui tre tempi della storia della salvezza, *Kephalaia* XVII, pp. 55-7; cfr. Decret 1970, pp. 193-322. La dottrina manichea distingue infatti un tempo anteriore alla creazione, il tempo delle catastrofi, della contaminazione originaria; un tempo mediano, che è il tempo del mondo e dell'uomo, della nostra esperienza e del difficile recupero; un tempo finale, in cui la negatività aggressiva della materia rientrerà definitivamente nei suoi confini, resterà sepolta sotto un'inamovibile pietra tombale). Il secondo passaggio consiste per Agostino nel superamento di ogni dualismo: superamento fondato su una visione unitaria del reale, che dimostra l'apparente realtà del negativo come dovuta a una visione frammentaria dell'insieme. In entrambi i casi l'errore deriva dall'incapacità dell'intelletto individuale di cogliere l'insieme dei nessi causali, nella diacronia dello svolgimento storico, o nella sincronia di un'esperienza puramente individuale e parziale, elevata a criterio di giudizio. L'opera in cui sono poste le premesse di questi fondamentali sviluppi del pensiero agostiniano è uno dei dialoghi di Cassiciacum, il *de ordine*, di ispirazione fortemente platonico-stoica (cfr. CCh, S.L., XXIX, pp. 87-137). Constatando l'insieme complesso e inestricabile di circostanze che producono ogni minimo avvenimento (tema tradizionale nella scuola stoica, utilizzato ad esempio nelle dispute sulla divinazione: cfr. per tutti Cicerone, *Div.* I 55, 125), nel corso del dialogo si giunge alla conclusione che è impossibile la conoscenza sensibile di tutta la trama causale, ma il vero criterio di giudizio dell'intelletto, che rende possibile una conoscenza di tipo «trascendentale», è il possesso del principio stesso di causalità, la certezza misteriosa e innata del *nihil fieri sine causa* (*de ordine* I 4, 11, CCh, S.L., XXIX, pp. 94-5).

14, 52-6. *et cantabam carmina... sed omnia simul*: quando si tenterà un bilancio complessivo dell'apporto classico al superamento agostiniano dell'esperienza manichea, si dovrà riservare particolare attenzione a

quella *religio* della parola, a quella metafisica implicita che sostiene l'arte classica del discorso. L'opera costruita a regola d'arte implica un rapporto di tipo demiurgico con il «sistema» dell'arte nella sua unità, simile all'unità articolata del mondo delle idee platoniche: la poesia espressa nelle scansioni musicali del linguaggio realizza in una dimensione temporale, nella molteplicità delle sillabe che seguono l'una all'altra, l'unità «trascendentale» dell'arte. L'opera realizzata costituisce a sua volta un'unità che riproduce l'unità complessa e diversificata del reale: i barbarismi, i solecismi, le apparenti imperfezioni possono essere usati dal retore sovrano per raggiungere la perfezione dell'insieme, ma sembreranno difetti all'inesperto che si sofferma sul dettaglio, allo stesso modo in cui il male appare dotato di consistenza ontologica a chi non sa sollevarsi a pensare la totalità dell'universo divinamente ordinato (*de ordine* II 4,13, *CCb*, S.L., XXIX, p. 114). Nulla è più tetro del carnefice o più ripugnante della meretrice, che pure si inseriscono nell'ordine complessivo di una società (*ibid.* II 4,12, p. 114). «Qualunque vita di stolto, per quanto gli stolti non si preoccupino di dare a essa una stabilità e un ordine, a opera della divina provvidenza è tuttavia inclusa nell'ordine necessario delle cose» (*Namque omnis vita stultorum quamvis per eos ipsos minime constans minimeque ordinata sit, per divinam tamen providentiam necessario ordine includitur. ibid.* II 4,11, p. 113). All'esperienza estetica della finitudine, del nascere e morire della parola, Agostino affida anche il compito ultimo di esorcizzare l'esperienza della temporalità e della morte: «analogamente, un discorso ben composto è sempre bello, anche se in esso le sillabe e tutti gli altri suoni trascorrono come nel nascere e morire» (*sicut sermo bene compositus utique pulcher est, quamvis in eo syllabae atque omnes soni tamquam nascendo et moriendo transcurrant: de natura boni* 8, *CSEL* XXV, p. 858. Su questi temi cfr. Vance 1978).

VIII 15, 1-3. *diligere Deum... diligere proximum tamquam te ipsum?* : la *iustitia interior*, che tende a identificarsi con la *lex naturae*, coincide idealmente con il comandamento evangelico dell'amore (cfr. *Ev. Marc.* 12,30-3; *Ev. Matth.* 22,37-9; *Ev. Luc.* 10,27): gli sviluppi del pensiero agostiniano sul tema del peccato, che ha corrotto la natura, troveranno accenti di ben diverso pessimismo. Sul tema dell'*amor Dei*, cfr. Burnaby 1947.

4-10. *contra naturam... contra mores*: si tratta di una distinzione < corrispondente alla distinzione fra *ius naturale* e *ius gentium*, che nel diritto romano classico tendono a coincidere, contrapponendosi entrambi allo *ius civile*, inteso come diritto positivo di ogni popolo (e del popolo romano soprattutto). Nella concezione cristiana, definitivamente fissata nel *Corpus giustiniano*, lo *ius naturale* assume il carattere di ciò che è *semper firmum et immutabile* perché *divina quadam providentia constitutum* (*Institutiones* I 2,11. Su questo tema sia sufficien-

te rinviare a E. Albertario, «Concetto classico e definizioni postclassiche del "jus naturale"», in *Studi di diritto romano* V, Milano 1937, p. 277 sgg. Gli studi sul pensiero giuridico agostiniano sono prevalentemente centrati sul *de Civitate Dei*: cfr. comunque V. Hrabar, *La doctrine du droit international chez saint Augustin*, «Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique» II 1932, pp. 428-46; L. Koster, *Le «droit des gens» chez S. Augustin*, «Revue du Droit International et de Legislation Comparée» XIV 1933, pp. 31-61, 282-317, 637-76; V. Giorgianni, *Il concetto del diritto e dello Stato in S. Agostino*, Padova 1951. Sul concetto di *iustitia* cfr. Cambronne 1986.

13-4. *Turpis... omnis pars universo suo non congruens*: una delle formulazioni possibili del fondamento di ogni teodicea, da Platone a Spinoza. Il problema cruciale dell'armonia e perfezione di un animale insignificante come la pulce, in contrasto con l'inquietudine drammatica dell'essere razionale, è risolto nel *de ordine* con il ricorso a una visione della totalità, dell'*universitas* (nozione che include appunto l'unità), la cui armonia e bellezza recupera tutte le apparenti difformità. Quest'armonia si rivela però unicamente all'intelletto restituito a sé stesso, *sibi redditus*, alla sua propria unità: «Così l'animo, restituito a sé stesso, comprende quale sia la bellezza dell'universo, che appunto prende nome dall'uno... Come infatti nel cerchio, per quanto esteso, unico è il punto mediano in cui tutti i punti convergono, quello che in geometria si chiama centro» (*Ita enim sibi animus redditus, quae sit pulchritudo universitatis, intellegit, quae profecto ab uno cognominata est... Ut enim in circulo quantumvis amplo unum est medium, quo cuncta convergunt, quod αὐτόπov geometrae vocant: de ordine* I 2,3, CCh, S.L., XXIX, p. 90). L'armonia della totalità implica la presenza del suo fondamento ontologico in ogni minima parte: *cum deus creaverit omnia bona, magnus in magnis, sed non parvus in parvis* (*contra adversarium* II 12,42, CCh, S.L., XLIX, p. 131). L'estetica dell'armonia fornisce le più efficaci metafore della teodicea: guardando un pavimento a mosaico (gli splendidi mosaici dell'Africa romana del Museo del Bardo di Tunisi), se lo sguardo si arresta al frammento non vede che disordine, mentre la bellezza è data dalla visione d'insieme (*de ordine* I 1,2, CCh, S.L., XXIX, p. 90). Sull'estetica agostiniana sia sufficiente rinviare a Svoboda 1933; Manferdini 1966. Sulla teodicea del *de ordine* cfr. van Hoorn 1942; Rief 1962.

14-5. *Cum... Deus aliquid... iubet*: è un passaggio molto importante, perché documenta il sovrapporsi di una teologia dell'assoluta onnipotenza, al di sopra di ogni mediazione dell'*ordo* razionale, alla teodicea platonico-stoica dei dialoghi di Cassiciacum. Seguire la complessa dialettica fra quella che il pensiero scolastico definirà *potentia Dei ordinata* e *potentia Dei absoluta*, significa ripercorrere tutta l'opera agostiniana e la storia della sua fecondità intellettuale. Non è inutile infatti accennare rapidamente che l'approfondimento del tema della po-

tentia Dei absoluta, dei grandi paradossi logici dell'onnipotenza, costituirà uno straordinario strumento critico nei confronti di tutta la tradizione filosofica e teologica: strumento che il pensiero della scolastica matura, soprattutto la scuola francescana di Duns Scoto e di Ockham, utilizzeranno con mirabile virtuosismo.

16, 34-5. *principandi et spectandi et sentiendi libidine*: formulazione, in ordine inverso, del tema della *concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, superbia vitae* di 1 Ep. Io. 2, 16, tema strutturale e strutturante del libro III.

38. *qui non corrumpetis?*: abbiamo già rilevato fino a che punto il tema della *corruptio Dei* costituisca un elemento d'accusa nei confronti dei manichei.

44. *in eum usum, qui est contra naturam*: cfr. Ep. Rom. 1, 26. Il testo paolino rinvia alla sessualità contro natura. La teodicea può sempre affermare che la nozione stessa di *vitium*, di corruzione, implica l'esistenza di una natura buona da corrompere (cfr. Civ. XII 3, CCh, S.L., XLVII, p. 357). Resta l'interrogativo drammatico sul perché una natura creata abbia il potere di corrompere sé stessa. Nell'ultima fase della sua vita Agostino continua a porsi, con stringente dialettica, lo stesso problema del *vitium voluntatis*, per il quale *est homo deterior*: perché l'uomo possa corrompersi la causa è in sé stesso, in altro, in nulla (ipotesi questa che eliminerebbe la causa). Se fosse in altro, non può essere in Dio, ma neppure in un uomo capace di corrompere con la forza, perché sarebbe più forte di un Dio che *optime hominem fecit*. Un uomo capace di persuasione al male deve essere stato a sua volta persuaso, ma la persuasione implica adesione della volontà, e quindi la volontà di «autodepravazione» è anche autoreferente, non può rinviare che a sé stessa (cfr. *de diversis quaestionibus* 3-4, CCh, S.L., XLIV A, pp. 12-3). Cfr. la conclusione: «Quanto alla persuasione... poiché la persuasione non è in grado di costringere chi non vuole, la causa della depravazione ritorna alla volontà dell'uomo stesso, sia depravato per persuasione di qualcuno, sia di nessuno» (*De suasionem autem... quia suasio non cogit invitum, ad eiusdem hominis voluntatem causa depravationis eius redit, sive aliquo sive nullo suadente depravatus sit*).

50-1. *privata superbia diligitur in parte unum falsum*: è il peccato come rovesciamento della saggezza, capace di sollevarsi alla visione dell'*universitas*, mentre la superbia individuale eleva il frammento, oggetto di desiderio o passione, a simulacro derisorio della divina unità.

56. *amplius amando proprium nostrum quam te*: la scelta dell'individuale, l'amore deviato dalla sua fonte universale e trascendente, perversamente ripiegato su sé stesso, è all'origine della scissione drammatica della società e della storia, della contrapposizione fra le due città; cfr. Civ. XIV 28, CCh, S.L., XLVIII, p. 451, fra i più famosi testi

agostiniani: *Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui* («Furono due amori a fare le due città: quella terrena la fece l'amore di sé portato fino al disprezzo di Dio, quella celeste l'amore di Dio portato fino al disprezzo di sé»).

X 18, 3-14. *ad eas nugas... si ei daretur*: sono qui riassunte, come in un catalogo di stupidità, una serie di pratiche manichee derivanti essenzialmente dalla dottrina dello *Jesus patibilis*, del Salvatore cosmico che soffre tutte le sofferenze del mondo vegetale e piange lacrime evidenti, soprattutto nelle piante ricche di umori come il fico. Se il frutto è mangiato da uno degli *electi*, a cui però è fatto divieto di coglierlo o coltivare la terra, le particelle di luce che contiene saranno definitivamente liberate (quello che Agostino sarcasticamente definisce «erutare angeli»). Poiché questa funzione non può essere svolta che dai puri, i manichei non possono nutrire un affamato qualsiasi (perché condannerebbero la materia alimentare a un'ulteriore decadenza), quindi si attirano le accuse di mancanza di carità e di umanità. Su liturgia e pratiche manichee si rinvia a Puech 1979, pp. 235-394.

XI 19, 11-9. *Vidit enim se... in eadem regula stantem*: il libro III, che contiene al centro una «prefigurazione» della conversione, o meglio una *figura* della vera *Sapientia*, sotto le spoglie della *sapientia* ciceroniana, si conclude in una dimensione profetica. Il sogno di Monica, vigilante custode dell'ortodossia anche oltre i limiti della discrezione, annuncia la sconfitta definitiva della Follia, che aveva invitato Agostino a un banchetto contrario al banchetto della *Sapientia*: nel sogno infatti è in piedi sulla *regula*, al tempo stesso sostegno e misura. Monica annuncia in realtà la sconfitta della folle *Sophia* gnostico-manichea e si rivela essa stessa messaggera della *Sapientia*. La sua partecipazione ai dialoghi di Cassiciacum, quando l'accordo fra la *Sapientia* cristiana e la *sapientia* platonico-ciceroniana sembra del tutto felice, trova una giustificazione profonda in questo intreccio simbolico. Il sogno è chiaramente un sogno profetico (cfr. Dulaey 1973, pp. 158-65; L. C. Ferrari, *The Dreams of Monica in Augustine's «Confessions»*, «Aug Stud» X 1979, pp. 3-16), rielaborato attraverso una rigorosa stilizzazione letteraria, investito di complessi significati simbolici (il significato della *regula* è anche troppo trasparente), nel rapporto con la figura scritturale della Follia, che presuppone la Sapienza, oggetto d'amore inseguito per vie distorte. Che Monica abbia avuto in realtà un sogno di questo tipo appare però del tutto verosimile, perché Monica crede profondamente ai sogni premonitori: sulla salvezza del figlio i sogni sono stati più d'uno (cfr. *Conf. V, IX 17 in illis visionibus... quae iam commemoravi et quae non commemoravi*); nel corso del viaggio da Cartagine all'Italia rassicura i marinai di fronte al pericolo, perché

Dio stesso aveva promesso in sogno la salvezza (*Conf.* VI,1 *quia hoc ei tu per visum pollicitus eras*. Agostino non dubita, anche in questo caso, che il sogno sia di origine divina: si tratta comunque di una situazione carica di significati simbolici, perché nel viaggio per mare Monica condivide la situazione di rischio in cui si trova il figlio). Di fronte all'incognita del progettato matrimonio Agostino stesso invoca il responso dei sogni materni, ma in questo caso Monica, che è parte molto attiva del progetto, non ottiene valide risposte (*Conf.* VI,xiii 23). La fiducia di Monica nei sogni, radicata nelle culture più arcaiche e rivissuta in chiave cristiana, assume valore profetico nella trama provvidenziale che Agostino ricostruisce. Il sogno, d'altra parte, è oggetto di una complessa riflessione teorica nella cultura, soprattutto pagana, della tarda antichità, da Porfirio a Macrobio (per lo sfondo in cui si colloca la stessa riflessione agostiniana, si rinvia a Dulaey 1973): la motivazione profonda è dettata dall'interesse per tutte le forme di mediazione comunicativa, di semantica divina, tra la sfera della pura spiritualità e del puro intelletto e la sfera del sensibile.

20, 35. *novem ferme anni*: questa cifra di nove anni è confermata da < tutti i ricordi agostiniani (cfr. *Conf.* IV,11; V,vi 10; *de utilitate credendi* 1, 2, CSEL XXV, p. 4, l. 15; *contra epistolam fundamenti* 10, *ibid.*, p. 206, l. 8; *de moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum* II 19,68, PL XXXII, col. 1374. Courcelle 1968², p. 78, congettura che la permanenza di Agostino come semplice uditore, cioè catecumeno, nella setta manichea, debba collocarsi nello spazio fra gli anni 373/4 e 383/4, lungo un arco di dieci anni).

INDICE

VII	Introduzione generale
CXXXV	Bibliografia generale
CLXIII	Nota al testo

TESTO E TRADUZIONE

3	<i>Conspectus siglorum</i>
7	Libro I
53	Libro II
77	Libro III

COMMENTO

I 15	<i>Abbreviazioni e sigle</i>
I 17	<i>Libro I</i>
I 67	<i>Libro II</i>
I 97	<i>Libro III</i>

«Scrittori greci e latini»

Con questa collana, la Fondazione Lorenzo Valla e l'editore Mondadori intendono fornire al pubblico italiano – quello degli studiosi e quello, più vasto, dei semplici lettori colti – l'autorevole raccolta di classici che esso non ha mai posseduto. Da un lato, si desidera pubblicare dei libri che entrino stabilmente a far parte della biblioteca di ogni studioso, come fondamentali opere di consultazione: testi e commenti, che raccolgano tutta la tradizione degli studi filologici e storici e che offrano interpretazioni nuove, attraverso le quali debba passare la strada della scienza. Ma, al tempo stesso, ognuno di questi libri potrà restare tra le mani di tutti coloro che non conoscono o conoscono poco il greco e il latino; di tutti coloro che leggono Eraclito e Virgilio, Gerolamo e Procopio mossi da uno slancio della fantasia e dell'intelligenza, o da un bisogno di apprendere non sorretto da una preparazione scientifica; e che quindi debbono venire soccorsi nel loro rapporto con un testo antico.

Il programma della collana comprende testi di ogni specie: poetici e storici, filosofici e religiosi, teatrali e scientifici, narrazioni e viaggi: libri che sono il simbolo stesso della classicità, come l'*Odissea* e l'*Eneide*, e libri mai tradotti in italiano, ignoti al pubblico colto, o inediti. L'arco storico della raccolta è vastissimo: dai documenti micenei fino alle ultime testimonianze della grecità pagana, dalla letteratura latina arcaica a Boezio: capolavori della patristica greca e latina, vite dei santi, libri storici del primo e tardo Medioevo latino, e quella letteratura bizantina di cui il pubblico italiano ignora la ricchezza.

Ogni volume della collana comprende: un'introduzione; una bibliografia; il testo originale, accompagnato da un apparato critico; la traduzione italiana; un commento, che chiarisce tutti gli elementi (d'ordine storico e filologico, archeologico e religioso, filosofico e simbolico, linguistico e stilistico) necessari alla comprensione e all'interpretazione del testo; indici e sussidi.

I curatori sono scelti tra i maggiori studiosi dell'antichità classica e cristiana, della civiltà bizantina e del Medioevo latino, oggi attivi in ogni paese. Vengono pubblicati in media quattro volumi ogni anno.

VOLUMI PUBBLICATI

Omero, *Odissea*

- vol. I: LIBRI I-IV, a cura di Stephanie West;
vol. II: LIBRI V-VIII, a cura di J.B. Hainsworth;
vol. III: LIBRI IX-XII, a cura di Alfred Heubeck;
vol. IV: LIBRI XIII-XVI, a cura di Arie Hoekstra;
vol. V: LIBRI XVII-XX, a cura di Joseph Russo;
vol. VI: LIBRI XXI-XXIV, a cura di M. Fernández-Galiano e A. Heubeck.
Traduzione di G.A. Privitera.

Inni omerici

a cura di Filippo Càssola.

Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*

a cura di Carlo Diano e Giuseppe Serra.

Pindaro, *Le Odi*

5 volumi

- vol. IV: ISTMICHE, a cura di G.A. Privitera.

Empedocle, *Poema fisico e lustrale*

a cura di Carlo Gallavotti.

Erodoto, *Le Storie*

9 volumi

- vol. I: LIBRO I: LA LIDIA E LA PERSIA
a cura di David Asheri, traduzione di Virginio Antelami;
- vol. II: LIBRO II: L'EGITTO
a cura di Alan B. Lloyd, traduzione di Augusto Fraschetti;
- vol. III: LIBRO III: LA PERSIA
a cura di David Asheri e Silvio M. Medaglia,
traduzione di Augusto Fraschetti;
- vol. VIII: LIBRO VIII: LA BATTAGLIA DI SALAMINA
a cura di Agostino Masaracchia;
- vol. IX: LIBRO IX: LA SCONFITTA DEI PERSIANI
a cura di Agostino Masaracchia.

Aristofane, *Gli Uccelli*

a cura di Giuseppe Zanetto, introduzione e traduzione di Dario Del Corno.

Aristofane, *Le Rane*

a cura di Dario Del Corno.

Aristofane, *Le Donne all'assemblea*

a cura di Massimo Vetta, traduzione di Dario Del Corno.

Aristotele, *Dell'arte poetica*

a cura di Carlo Gallavotti.

Catullo, *Le poesie*

a cura di Francesco Della Corte.

Virgilio, *Eneide*

a cura di Ettore Paratore, traduzione di Luca Canali.

- vol. I: LIBRI I-II
- vol. II: LIBRI III-IV
- vol. III: LIBRI V-VI
- vol. IV: LIBRI VII-VIII
- vol. V: LIBRI IX-X
- vol. VI: LIBRI XI-XII.

Tibullo, *Le elegie*

a cura di Francesco Della Corte.

Ovidio, *L'arte di amare*

a cura di Emilio Pianezzola, con la collaborazione di Gianluigi Baldo e Lucio Cristante.

Flavio Giuseppe, *La Guerra giudaica*

a cura di Giovanni Vitucci.

Con un'appendice sulla traduzione in russo antico a cura di Natalino Radovich.

2 volumi.

Plutarco, *Le vite di Teseo e di Romolo*

a cura di Carmine Ampolo e Mario Manfredini.

Plutarco, *Le vite di Licurgo e di Numa*

a cura di Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *Le vite di Temistocle e di Camillo*

a cura di Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *Le vite di Cimone e di Lucullo*

a cura di Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *Le vite di Arato e di Artaserse*

a cura di Mario Manfredini, Domenica Paola Orsi e Virginio Antelami.

Plutarco, *La vita di Solone*

a cura di Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Anonimo, *Origine del popolo romano*

a cura di Giovanni D'Anna, corredo iconografico a cura di Carlo Gasparri.

Il Cristo

5 volumi

vol. I: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI DAL I AL IV SECOLO

a cura di Antonio Orbe e Manlio Simonetti;

vol. II: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA GRECA

DAL IV AL VII SECOLO, a cura di Manlio Simonetti;

vol. III: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA LATINA

DA AGOSTINO AD ANSELMO DI CANTERBURY, a cura di Claudio Leonardi;

vol. IV: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA LATINA

DA ABELARDO A SAN BERNARDO, a cura di Claudio Leonardi;

vol. V: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI

DA RICCARDO DI SAN VITTORE A SANTA CATERINA DA SIENA

a cura di Claudio Leonardi.

Atti e Passioni dei Martiri

a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán,

M.M. van Assendelft; traduzioni di Gioacchino Chiarini, G.A.A. Kortekaas,

Giuliana Lanata, Silvia Ronchey.

Pausania, *Guida della Grecia*

8 volumi, a cura di Domenico Musti e Mario Torelli.

Testo, traduzione e commento di L. Beschi, G. Maddoli, M. Moggi,
D. Musti, S. Settis, M. Torelli.

vol. I: LIBRO I: L'ATTICA, a cura di Domenico Musti e Luigi Beschi;

vol. II: LIBRO II: LA CORINZIA E L'ARGOLIDE
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli;

vol. III: LIBRO III: LA LACONIA
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli;

vol. IV: LIBRO IV: LA MESSENIA
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli.

Claudio Tolomeo, *Le previsioni astrologiche*
(*Tetrabiblos*)

a cura di Simonetta Feraboli.

Giuliano Imperatore, *Alla Madre degli dei*
(*e altri discorsi*)

introduzione di Jacques Fontaine, testo critico a cura di Carlo Prato,
traduzione e commento di Arnaldo Marcone.

Anonimo, *Le cose della guerra*

a cura di Andrea Giardina.

Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi*

a cura di Mario Naldini.

Gregorio di Nissa, *La vita di Mosè*

a cura di Manlio Simonetti.

Sant'Agostino, *Commento ai Salmi*

a cura di Manlio Simonetti.

Sant'Agostino, *Confessioni*

testo criticamente riveduto a cura di Manlio Simonetti, traduzione
di Gioacchino Chiarini. 5 volumi.

vol. I: LIBRI I-III, a cura di Jacques Fontaine, José Guirau, Marta Cristiani,
Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco.

Orosio, *Le Storie contro i pagani*

a cura di Adolf Lippold, traduzioni di Aldo Bartalucci e Gioacchino Chiarini.
2 volumi.

Vite dei Santi dal III al VI secolo

sotto la direzione di Christine Mohrmann

Vita di Antonio

introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento

a cura di G.J.M. Bartelink, traduzione di Pietro Citati e Salvatore Lilla;

Palladio, La Storia Lausiaca

introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento

a cura di G.J.M. Bartelink, traduzione di Marino Barchiesi;

Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino

introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento

a cura di A.A.R. Bastiaensen, traduzioni di Luca Canali e Carlo Carena;

Vita di Martino, Vita di Ilarione,

In memoria di Paola

introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento

a cura di A.A.R. Bastiaensen e J.W. Smit, traduzioni di Luca Canali
e Claudio Moreschini.

Gregorio di Tours, La storia dei Franchi

a cura di Massimo Oldoni. 2 volumi.

Paolo Diacono, Storia dei Longobardi

a cura di Lidia Capo.

Giovanni Scoto, Omelia sul Prologo di Giovanni

a cura di Marta Cristiani.

Rodolfo il Glabro, Cronache dell'anno Mille

a cura di Guglielmo Cavallo e Giovanni Orlandi.

Michele Psello, Imperatori di Bisanzio

(Cronografia)

a cura di Salvatore Impellizzeri, Ugo Criscuolo, Silvia Ronchey;

introduzione di Dario Del Corno. 2 volumi.

La caduta di Costantinopoli

testi greci, latini, italiani, francesi, slavi..., a cura di Agostino Pertusi.

vol. I: LE TESTIMONIANZE DEI CONTEMPORANEI

vol. II: L'ECO NEL MONDO.

Lorenzo Valla, L'arte della grammatica

a cura di Paola Casciano.

*Questo volume è stato impresso
nel mese di novembre dell'anno 1992
presso la Arnoldo Mondadori Editore S.p.A.
Stabilimento A.G.V. di Vicenza*

Stampato in Italia - Printed in Italy

ISBN 88-04-33059-7



9 788804 330592